SOCIETATEA DE ŞTIINȚE FILOLOGICE
DIN
ROMÂNIA
FILIALA TIMIŞOARA

PHILOLOGICA BANATICA

2

Timişoara, 2013



Omagiu

Î.P.S. Dr.
NICOLAE CORNEANU

Mitropolitul Banatului
Membru de Onoare al Academiei Române
cu prilejul împlinirii a

90

de ani de viață

21 noiembrie 2013

Philologica Banatica apare de două ori pe an, sub egida
Societăţii de Ştiinţe Filologice. Filiala Timişoara

Coperta: Dan Niţu; Tehnoredactare computerizată: Ladislau Szalai

ISSN 1843-4088

Notă: În cazul studiilor referitoare la alte limbi decât româna, Redacţia a stabilit ca trimiterile bibliografice să respecte normele din limbile respective.

HIERATISMUL ŞI SOFIANISMUL VIEŢII ŞI OPEREI ÎNALTPREASFINŢITULUI PĂRINTE MITROPOLIT NICOLAE CORNEANU*

Pr. conf. univ. dr. NICOLAE MORAR

Înaltpreasfinţitul Părinte Mitropolit Dr. Nicolae Corneanu face parte din categoria ierarhilor creştini cu o amplitudine spirituală greu de comparat şi cu o atitudine intelectuală dificil de imitat.

La 21 noiembrie 2013, Înaltpreasfinţitul Părinte Nicolae a împlinit 90 de ani, din care, peste jumătate, dăruiţi arhipăstoririi Mitropoliei Banatului şi 70 de ani de slujire a Bisericii Ortodoxe.

Născut la Caransebeş, în familia preotului Liviu şi a preotesei Elena Corneanu, între anii 1934-1942 a parcurs etapele şcolare preuniversitare, după care a urmat *Facultatea de Teologie Ortodoxă* din Bucureşti (1942-1946).

De la vârsta „priceperii" slujeşte la altarul credinţei, iar la cel al bisericii de aproape 60 de ani. Activitatea pastoral-misionară şi-a fundamentat-o pe valori confirmate şi brevetate de conştiinţa civică. Dragostea, seriozitatea şi discernământul, pe de o parte, iar pe de altă parte, sinceritatea, discreţia şi modestia sunt cele două „triode" prin care a primit şi a dăruit credincioşilor înţelepciunea evanghelică şi harul minunat al lui Hristos Domnul.

Vocaţia teologică a Mitropolitului Nicolae al Banatului s-a întrezărit încă din timpul studiilor universitare. La 20 de ani a debutat în „Foaia Diecezană" din Caransebeş, cu un studiu despre Sfântul Ciprian al Cartaginei, iar după absolvirea studiilor de licenţă (1946) a

---

* Secţiuni din textul de faţă au apărut în lucrarea: *Înaltpreasfinţia sa Nicolae Corneanu, Arhiepiscop al Timişoarei şi Mitropolit al Banatului, Membru de onoare al Academiei Române. Omul şi opera*, Ed. Academiei, 2013, p. 22-49.

urmat cursurile de doctorat, elaborând, sub îndrumarea marelui patrolog Ioan G. Coman, teza cu titlul: *Viața și petrecerea Sfântului Antonie cel Mare. Începuturile monahismului creştin pe Valea Nilului*, iar la 30 iunie 1949 a fost declarat doctor în teologie.

În aceeaşi perioadă, şi-a însuşit nu numai limbile moderne, de circulație culturală, ci şi cele clasice, la nivel de specialist, orientându-şi activitatea de cercetare, de peste 70 de ani, către literatura patristică şi nu numai[1].

Mediul teologic românesc l-a remarcat încă din timpul studiilor universitare, mărturie fiind frecvența cu care a publicat în revistele vremii – „Biserica Bănățeană", „Foaia Diecezană", „Duh şi Adevăr" –, fapt pentru care a fost propulsat în viața academică – la 24 de ani era profesor la *Academia Teologică* din Caransebeş şi apoi la *Seminarul Teologic* din Caransebeş, iar la 36 de ani era conferențiar universitar la *Institutul Teologic de Grad Universitar* din Sibiu.

Activitatea didactică de la catedrele *Academiei* şi *Seminarului Teologic* din Caransebeş, precum şi cea de la *Institutului Teologic* din Sibiu a fost remarcabilă. Ea face obiectul unor evocări pline de admirație ale foştilor discipoli, care, cu recunoştință, rememorează prestanța, cu adevărat universitară, a magistrului lor, deosebita disponibilitate a dascălului de odinioară de-a le fi îndrumat lecturile, dar mai ales capacitatea de a-i fi orientat, științific şi metodic, în viitoarea activitate profesională, consacrată predării şi cercetării în domeniul teologic[2].

În anul 1960 a fost hirotonit *ieromonah*, iar la 15 decembrie a fost ales de Colegiul Electoral Bisericesc *Episcop al Aradului, Ienopolei şi Hălmagiului*. O lună mai târziu (12 ianuarie 1961), a fost tuns în monahism la Mănăstirea Cernica, iar la 15 ianuarie 1961 a

---

[1] D. Popescu, Mitropolit Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1987, 422 p., în „Mitropolia Banatului", nr. 5/1988, p. 129.

[2] Despre calitatea activității didactico-metodice a profesorului Nicolae Corneanu, studenții de odinioară (pr. prof. univ. dr. Sorin Cosma) afirmă că au fost dominate, pe de o parte, de concizie (prelegerile), iar pe de altă parte, de referințe critice, aduse la zi – „o bibliografie impresionantă pentru toate domeniile științei teologice (istoric, exegetic, practic şi sistematic)".

fost hirotonit întru *Arhiereu* de către Patriarhul Iustinian[3], fiind instalat ca *Episcop al Aradului* la 22 ianuarie, în Catedrala Episcopală din Arad. La 17 februarie 1962, avea să fie ales de Colegiul Electoral *Mitropolit al Banatului* şi *Arhiepiscop al Timişoarei şi Caransebeşului* – instalarea s-a făcut la 4 martie 1962, în Catedrala Mitropolitană din Timişoara[4]. De atunci, Înaltpreasfinția sa este Părintele spiritual al credincioşilor timişeni, arădeni şi cărăşeni, un Prelat mereu preocupat de viața Bisericii, de întrebările şi răspunsurile pe care Biserica e datoare să le dea la problemele existențiale ale păstoriților ei.

După alegerea şi întronizarea ca Mitropolit al Banatului, s-a produs o nouă alegere, nu mai puțin importantă, dacă ne raportăm la contextul politic de atunci: cooptarea ca *membru* a Înaltpreasfințitului Părinte Nicolae în „Grupul de studii patristice", forum înființat de Comisia „Credință şi Constituție" a *Consiliului Ecumenic al Bisericilor*[5].

Activitatea pastorală şi misionară a Ierarhului a fost laborioasă: a participat la conferințe preoțeşti, la jubileele unor enorii şi coruri parohiale, la cursurile pastoral-misionare şi la activitățile cultural-spirituale organizate în cadrul Seminarul Teologic din Caransebeş; la sfințiri de biserici în județele Caraş-Severin şi Timiş, la comemorarea unor personalități importante din viața Bisericii şi la inaugurări de case parohiale nou construite în enoriile Arhiepiscopiei. Totodată, a hirotonit diaconi şi preoți, care slujesc încă la altarele bisericilor din Arhiepiscopia Timişoarei şi Episcopia Caransebeşului[6].

După instalarea ca Arhiepiscop al Timişoarei şi Caransebeşului şi Mitropolit al Banatului, Vlădica Nicolae a analizat atent realitatea

---

[3] Hirotonia întru Episcop a avut loc la biserica „Sfântul Spiridon cel Nou" din Bucureşti. * * *, *Hirotonia şi Investitura P. S. Episcop Dr. Nicolae Corneanu,* în „Mitropolia Banatului", nr. 1-4/1961, p. 51-61.

[4] * * *, *Ierarhul Mitropoliei Banatului,* în „Mitropolia Banatului", nr. 1-4/1962, p. 3-4.

[5] * * *, *Conferință internațională de studii patristice*, în „Altarul Banatului", nr. 11-12/1963, p. 570.

[6] A se vedea rubrica: *Viața bisericească în cuprinsul Mitropoliei Banatului*, în „Mitropolia Banatului", 1962-2014.

istorico-socială dată. Cum la Timişoara relaţiile dintre locuitorii urbei stăteau şi stau sub semnul înţelegerii, tânărul Ierarh a realizat că aceeaşi atitudine de frăţietate se cădea şi se cade să domnească şi între fidelii confesiunilor creştine şi nu numai. Astfel, a cultivat şi continuă să promoveze relaţii armonioase cu romano-catolicii, cu protestanţii şi cu neoprotestanţii, inclusiv cu evreii, o comunitate – statisticile o arată – destul de importantă în deceniul al şaptelea al secolului trecut în comparaţie cu situaţia ei actuală. (Mai nou, aceeaşi deschidere o manifestă faţă de musulmani, reprezentaţi în metropola bănăţeană de diverse persoane venite din arii geografice diferite.)

Nu de puţine ori după Revoluţie, acţiunile Arhiereului nostru dinainte şi după 1989 au fost sever criticate. I s-a imputat faptul că nu s-a împotrivit regimului comunist sau că, începând cu anul 1990, a făcut largi concesii confesiunii greco-catolice. Deşi observaţiile în discuţie sunt întemeiate, în spatele lor se ascunde o realitatea complexă.

În perioada regimului comunist, Biserica noastră, ca de altfel şi celelalte Biserici Ortodoxe din fostele State comuniste (fosta Uniune Sovietică, fosta Iugoslavie, Albania şi Bulgaria), din motive doctrinar-teologice şi canonice, dar mai ales din cauza condiţionărilor istorice, au fost subordonate puterii de Stat. Dictatura exercitată asupra Bisericilor din ţările amintite şi de la noi a blocat orice încercare de conducerea „autonomă" – ideea politică era explicită: nimeni nu putea să aibă o altă „conducere" (inclusiv în materie bisericească) decât cea situată în fruntea ţării. În plus, au fost exploatate politic însuşirile tradiţionale ale Bisericilor Ortodoxe – devotamentul faţă de popor şi specificul naţional –, Bisericile naţionale, cu conducerile lor, fiind astfel controlate şi manipulate în scopul intereselor de Stat!

Dacă alţi credincioşi (de exemplu, romano-catolicii), în acel context, au avut un oarecare sprijin venit din afara ţării, noi n-am avut niciun protector în acest sens[7]. Aşa se face că Prelatul bănăţean – o conştiinţă lucidă, ajunsă la o demnitate precum e *episcopatul* – a procedat în aşa fel încât s-a opus într-atât comunismului încât să nu

---

[7] N. Corneanu, *Pe baricadele presei bisericeşti*, vol. II, Timişoara, 2000, p. 253.

devină victima lui. Nu s-a „martirizat”, pentru că nu împotrivirea era soluția, ci compromisul – acea atitudine capabilă să-i asigure Bisericii o minimă funcționalitate în situația de criză majoră în care se afla.

L-a interesat destinul Bisericii, rostul ei, dar mai ales măsura în care își împlinea, ca așezământ dumnezeiesc, dar și omenesc, menirea într-un mediu intolerant și agresiv. Cum nesupunerea și provocarea nu constituiau atitudini cu sorți de reușită, Mitropolitul Nicolae s-a repliat în mediul eclesial, apelând la tradiție și, realmente neobservat, a făcut ca Biserica să fie prezentă și activă în orientarea religios-morală a credincioșilor și în protejarea lor de atacurile ideologiei atee. Prin acțiuni catehetico-omiletice și prin activități pastoral-misionare, credincioșii Bisericii noastre au fost continuu evanghelizați și deplin integrați în viața sacramental-eclesială.

Cât privește atitudinea Părintelui Mitropolit Nicolae față de greco-catolici, ea este fundamentată moral. Cum Biserica Greco-Catolică a fost desființată în mod abuziv, iar bunurile i-au fost naționalizate și date ortodocșilor, creștinește era ca fostele biserici și bunurile lor să revină comunităților greco-catolice, cărora, de altfel, le-au aparținut[8].

---

[8] „După unirea de la 1918, greco-catolicii nu mai aveau ce drepturi politice să ceară. S-a instaurat regimul comunist și guvernul Groza a spus așa: «N-avem nevoie de români care să stea sub ascultarea unui centru care se află în afara granițelor României». Au dat un decret de desființare a Bisericii Greco-Catolice, toate bunurile greco-catolicilor au fost naționalizate și date ortodocșilor. Toți episcopii greco-catolici, ca și preoții care n-au acceptat să treacă la ortodocși, au fost arestați; toți credincioșii au fost chemați la primării să declare, sub semnătură, că trec la ortodoxie. Din 1990, Biserica Greco-Catolică și-a recăpătat dreptul la existență – și atât. Despre bunurile care le-au fost luate, decretul nu spunea nimic. În aprilie 1990 au fost niște discuții cu toți episcopii greco-catolici și o parte din episcopii ortodocși, altele cu Iliescu și în Parlament. Nu s-a ajuns la nici o înțelegere. Au fost câteva momente emoționante: Iliescu era cu Mânzatu, Câmpeanu, Cazimir Ionescu și cu Caramitru. Caramitru și Mânzatu ne-au spus: «Părinților, suntem în Săptămâna Patimilor. Cădem în genunchi înaintea Dumneavoastră: înțelegeți-vă!» – și nu ne-am înțeles. Atunci, Mânzatu i-a spus lui Iliescu: «Dacă dânșii nu se înțeleg, atunci noi să completăm decretul din ianuarie cu prevederea ca fostele biserici greco-catolice să revină comunității cu cel mai mare număr de credincioși». Este o hotărâre care, din punct de vedere legal, se

Merituoasă este şi contribuția Arhiereului în mediul ecumenic (1961-2000), amintind în acest sens participarea la lucrările Adunării Generale a Conferinței Creştine pentru Pace (1961) şi la Simpozionul Internațional: „Căutarea păcii dincolo de diferențele ideologice" (1980) cu sediul la Praga, precum şi colaborarea cu Institutul Ecumenic „Pro Oriente" de la Viena (1966-1980). A conferențiat la Oxford, la Universitatea Humboldt din Germania şi la Fundația „Pro Oriente" din Viena. De asemenea, a deținut calitatea de *membru* în Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (1978-1981) şi de *delegat* al Patriarhiei Române la instalarea Papilor Ioan Paul I şi Ioan Paul al II-lea. A mai făcut parte din delegațiile Bisericii noastre în deplasările la Patriarhia Ortodoxă a Bulgariei (1966), Bisericile Vechi Orientale din Armenia, Egipt, Etiopia şi Siria (1969, 1979,1997), Biserica Ortodoxă Rusă (1971), Biserica Ortodoxă Greacă (1971), Biserica din Etiopia (1971), Biserica Romano-Catolică din Belgia (1972), Biserica Luterană din Suedia (1987), Patriarhia Ecumenică (1978, 1981,1989), Patriarhia Sârbă (1981 şi 1995) şi Patriarhia Ierusalimului (2000). În sfârşit, a răspuns de comunitățile ortodoxe române de peste hotare (1979-1984), vizitând, de mai multe ori, Statele Unite ale Americii şi Canada (1979), parohiile româneşti din Australia şi Noua Zeelandă (1984) şi parohiile din Europa Occidentală.

Ceea ce e deosebit de important privind prestația înaltului Prelat în calitate de reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române în ambianța mediului ecumenic e faptul că, valorificând cu înțelepciune roadele învățăturii creştine răsăritene, a reuşit să adune în jurul adevărului mântuitor teologi ai altor confesiuni creştine, teologii protestanți şi cei romano-catolici împărtăşind aceleaşi idei cu teologii ortodocşi, atunci când mediatorul unor astfel de discuții era Ciriarhul Nicolae Corneanu al Banatului[9].

---

justifică, dar din punct de vedere uman – nu! Cum să-ți aduni credincioşii, când tu vii din catacombe? Ai nevoie de biserici". *Ibidem*, p. 231.

[9] T. Seviciu, *Îngemănare sfântă*, în G. Dinu, *Toamna Mitropolitului,* Editura Mirton, Timişoara, 2002, p. 151-157.

Pentru meritele ştiinţifice, Întâistătorului Bisericii bănăţene i-au fost acordate mai multe distincţii de onoare şi premii: *membru de onoare* al Academiei Române şi *membru* al Uniunii Scriitorilor din România (1992); *premiul* „pentru întreaga viaţă închinată adevărului, dreptăţii şi libertăţii", acordat de Grupul pentru Dialog Social (1997); *premiul* „Pro cultura timisiensis", conferit de Consiliul Judeţean Timiş (2007); Ordinul Naţional pentru Merit în Grad de Mare Cruce, conferit de „Preşedinţia României" (2000) şi titlurile de *cetăţean de onoare* al oraşelor Timişoara, Lugoj, Caransebeş şi Făget. Iar lumea academică – din care a făcut parte cândva – nu a rămas nici ea indiferentă faţă de „semenul" ei, recompensându-l cu propriile-i onoruri, Înaltpreasfinţia sa devenind „Doctor Honoris Causa" al Institutul Teologic Protestant din Cluj (1978), dar şi al mai multor Universităţii post-revoluţionare, cum ar fi: Universitatea de Ştiinţe Agricole ale Banatului, Universitatea de Vest din Timişoara (2003), Universitatea „Aurel Vlaicu" şi Universitatea de Medicină şi Farmacie din Arad (2003).

Lucrarea pastoral-misionară a Arhiepiscopului Nicolae e dublată, însă, de o operă de autor remarcabilă, care face, de altfel, obiectul rândurilor de faţă: *Temeiurile învăţăturii ortodoxe*[10], *Învăţătura ortodoxă despre mântuire*[11], *Studii patristice*[12], *Patristica mirabilia*[13], *Quo vadis?*[14], *Viaţa şi petrecerea Sfântului Antonie cel Mare*[15], *Origen şi Celsus*[16], *În pas cu vremea*[17], *Farmecul scrierilor patristice*[18], *Patristica – filosofia care mângâie*[19], *Actualitatea*

---

[10] N. Corneanu, *Temeiurile învăţăturii ortodoxe*, Timişoara, 1981, 150 p.
[11] Idem, *Învăţătura ortodoxă despre mântuire*, Timişoara, 1983, 102 p.
[12] Idem, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură*, Timişoara, 1985, 292 p.
[13] Idem, *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*, Timişoara, 1987, 422 p.
[14] Idem, *Quo vadis? Studii, note şi comentarii teologice*, Timişoara, 1990, 425 p.
[15] Idem, *Viaţa şi petrecerea Sfântului Antonie cel Mare*, Timişoara, 1998, 163 p.
[16] Idem, *Origen şi Celsus. Confruntarea creştinismului cu păgânismul*, Bucureşti, 1999, 222 p.
[17] Idem, *În pas cu vremea*, Timişoara, 2002, 141 p.
[18] Idem, *Farmecul scrierilor patristice*, Bucureşti, 2002, 190 p.
[19] Idem, *Patristica – filosofia care mângâie*, Cluj, 2004, 192 p.

literaturii vechi creştine, *Pe baricadele presei bisericeşti*[20], *Pe firul vremii*[21], *Actualitatea literaturii vechi creştine*[22], *Pentru mai binele obştesc*[23], la care se adaugă traducerile adnotate: *Scara raiului*[24], *Viața Fericitului Pahomie*[25] şi altele. Nu mai puțin importante sunt colaborările Părintelui Mitropolit cu studii şi articole la diverse reviste şi publicații româneşti – „Altarul Banatului", „Studii Teologice", „Ortodoxia", „Învierea", „Jurnalul literar", „Orizont", „Gândirea", „Vatra" –, precum şi amplele interviuri acordate posturilor locale şi naționale de radio şi televiziune.

Şi-a intitulat multe dintre lucrări: „culegere de texte", sau „studii". În realitate, ceea ce oferă spiritualității şi culturii româneşti e o *operă*, în sensul autentic al cuvântului, *complexă* şi *completă*! E un construct teologic maiestuos, cu ziceri ale scriitorilor şi Părinților Bisericii care au vorbit cu şi despre Dumnezeu, dar şi cu propriile-i gânduri, născute în urma reflecțiilor asupra celor sfinte şi a conversațiilor cu Cel preaînalt!

Ce face Mitropolitul Nicolae în opera sa? Prezintă realizările spiritual-culturale ale Sfinților Părinți şi ale sale, acoperind toate direcțiile de cercetare teologică: istorică, biblică, sistematică şi practică. La aceste aspecte ne vom referi în cele ce urmează.

1. Teologie şi teologhisire în opera Mitropolitului Nicolae Corneanu

Aşa cum am arătat, domeniul teologic reprezintă axa în jurul căreia se concentrează toată cugetarea şi scriitura Ierarhului cărturar.

Plecând de la contradicțiile doctrinare care țin în prezent Bisericile creştine despărțite, înaltul Prelat s-a oprit în mod stăruitor asupra *Sfintei Scripturi* şi a *Sfintei Tradiții* şi a modului în care

---

[20] N. Corneanu, *Pe baricadele presei bisericeşti*, vol. I-II, Timişoara, 2000, vol. I 898 p.; vol. II, 392 p.
[21] Idem, *Pe firul vremii. Meditații ortodoxe*, Bucureşti, 2000, 216 p.
[22] Idem, *Actualitatea literaturii vechi creştine*, Timişoara, 2007, 162 p.
[23] Idem, *Pentru mai binele obştesc*, Timişoara, 2008, 186 p.
[24] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara raiului*, Timişoara, 1994, 564 p.
[25] *Viața Fericitului Pahomie*, Bucureşti, 1995, 116 p.

acestea au fost şi sunt receptate de către Biserici, într-o importantă lucrare teologică, intitulată*Temeiurile învățăturii ortodoxe.*

Opusculul este un răspuns la nevoile spirituale ale credincioşilor, o carte de teologie menită să ofere cunoştinţe fundamentale oricărui creştin, dar mai ales oricărui enoriaş practicant al Bisericii[26].

Folosindu-se de o judecată de valoare, autorul afirmă cu fermitate că Sfânta Scriptură ocupă centrul gândirii şi vieţii Bisericii Ortodoxe"[27], că a fost păstrată, citită şi explicată mereu de aceasta, iar despre Sfânta Tradiţie notează că este impregnată de Scriptură[28]. Prin urmare, Scriptura este organ şi sediment al Tradiţiei, iar Tradiţia e cea care a difuzat-o înainte de fixarea canonului scriptural[29].

Cum Sfânta Scriptură are izvorul în descoperirea lui Dumnezeu, iar scrierea ei s-a făcut sub inspiraţia Sfântului Duh, ea reprezintă cuvântul lui Dumnezeu[30]. Cu toate acestea, autorul notează că Sfânta Scriptură nu e ferită de agresiuni. E, astfel, amintită atitudinea ereticilor de ieri şi de azi care, pentru a-şi sprijini „rătăcirile", au obişnuit şi obişnuiesc să interpoleze în Biblie ceea ce le convine şi să şteargă ceea ce dezminte concepţia lor[31], afirmând explicit poziţia Sfinţilor Apostoli care cereau mereu credincioşilor din bisericile întemeiate să ţină cu sfinţenie doar Evanghelia ce le-a fost vestită[32].

Abordând două dintre problemele controversate referitoare la relaţia credinciosului cu Scriptura, respectiv accesul acestuia la Cartea Sântă şi tâlcuirea ei, Ierarhul nostru arată că Ortodoxia a pus şi pune Sfânta Scriptură la îndemâna tuturor creştinilor, fără deosebire, cu precizarea că îi îndrumă mereu să apeleze în materie de interpretare la luminile cunoscătorilor şi specialiştilor spre a nu

---

26 P. I. David, Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Temeiurile învățăturii ortodoxe*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1981, 150 p., în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 3-4/1984, p. 274.

27 N. Corneanu, *Temeiurile...*, p. 37.

28 *Idem*.

29 *Ibidem*, p. 37-38.

30 *Ibidem*, p. 9.

31 *Ibidem*, p. 15 şi 22.

32 *Galateni*, 1, 8.

greşi[33]. În plus, tâlcuirea Sfintei Scripturi e raportată la Biserică, cea care a dezvoltat o importantă „teologie exegetică şi erminie creştină”, dar şi la alte aspecte subtile, care țin de dinamica sufletului omenesc. Sunt amintite în acest sens două însuşiri spirituale profunde: *darul* şi *dăruirea*. Dacă despre *dar* se arată că e de Sus şi e rezultatul slujirii lui Dumnezeu de către interpret, despre *dăruire* se precizează că e rodul efortului propriu de cercetare şi constă într-un studiu asiduu, care aduce înțelepciune şi cunoaştere. „Dacă la începuturile creştinismului – arată autorul – tălmăcirea cuvântului lui Dumnezeu era mai mult o *harismă*, curând a devenit o misiune întemeiată pe cunoaştere, pe ştiință, nu însă ştiința proprie, ci aceea *primită* de la Domnul însuşi şi de la Sfinții Apostoli, păstrată şi transmisă de Biserică potrivit *dreptarului* despre care amintea încă Sfântul Apostol Pavel”[34].

„Dreptarul” evocat, între altele, se precizează că nu s-a limitat la metodele de lucru ale epocii apostolice, ci s-a dezvoltat şi concentrat într-o serie de norme, care formează teoria regulilor de interpretare corectă a Sfintei Scripturi. Iar pentru mai multă rigoare, sunt indicate câteva norme exegetice minimale: *regula contextului, a locurilor paralele, a împrejurărilor, motivului şi uzului vorbirii, aplicarea normei de credință* şi *căutarea sensului dorit de autorul inspirat.* Principiile de mai sus sunt necesare ca instrument de lucru pentru oricine doreşte să cunoască şi să tâlcuiască corect Sfânta Scriptură, însăşi cei care până acum vorbeau de „Biblia ce se comentează prin sine” şi de dreptul citirii Bibliei „direct”, potrivit înțelegerii şi posibilităților oricui, astăzi recunosc necesitatea respectării unor minime cunoştințe de specialitate[35].

Sfânta Tradiție e definită ca fiind instrumentul de difuzare al descoperirii divine, respectiv mediul de formare a Scripturii, sub asistența Sfântului Duh[36]. Cum modul acesta de a înțelege raporturile dintre Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiție nu este singurul,

---

[33] N. Corneanu, *op. cit.*, p. 19.
[34] *Ibidem*, p. 24.
[35] *Ibidem*, p. 24-25.
[36] *Ibidem*, p. 57.

valabilitatea Tradiției fiind judecată după „tradiții” denaturate, profane, străine de esența şi de funcția spirituală a creştinismului[37], pledoaria pentru valoarea şi importanța Sfintei Tradiții e, pe cât de simplă pe atât de tranşant exprimată: în vremea când învăța Iisus Domnul şi propovăduiau Sfinții Apostoli nu a existat o Scriptură, în înțelesul de azi, care să fi fost cercetată şi care singură să fi fost declarată ca fiind suficientă pentru mântuire[38]. Mai mult, se reaminteşte că Tradiția a fost izvorul folosit de către sfinții autori când şi-au întocmit cărțile intrate în Biblie, şi că, alături de Scriptură, Tradiția reprezentă o „moştenire” lăsată de Dumnezeu: Sfânta Scriptură e *moştenirea scrisă*, pe când Sfânta Tradiție e *moştenirea nescrisă*, moştenirea care, la vremea sa, era „grai viu”. Deci, Scriptura şi Tradiția formează un tot indisolubil[39].

Un ultim şi important argument în favoarea egalității dintre cele două surse ale învățăturii creştine este acela că Tradiția e cea care a dat interpretarea autentică a Sfintei Scripturi. Scriitorii creştini şi Dascălii Bisericii din perioada creştinismului primar, fiind în posesia predaniilor care lămureau pasajele dificile din Biblie, au lăsat comentarii clasice la întreagă Sfânta Scriptură. Iar acest aspect relevă că nimeni nu putea pricepe mai bine Sfânta Scriptură decât Sfânta Tradiție, care a contribuit la naşterea, alcătuirea, păstrarea şi transmiterea ei[40]. Sfânta Tradiție şi Sfânta Scriptură nu pot fi considerate ca nişte mărimi alăturate, independente şi statice. Ele sunt, dimpotrivă, expresia aceleiaşi realități care este viața Bisericii, în realitatea ei divină, viață în care totul se cuprinde într-un proces al cărui principiu este Duhul Sfânt însuşi, sufletul care străbate întreg Trupul tainic al Domnului[41].

O altă temă fundamentală a teologiei creştine este tratată în cartea *Învățătura ortodoxă despre mântuire*. Cum titlul însuşi o arată, opusculul prezintă doctrina ortodoxă despre mântuire, fără însă

---

[37] *Ibidem*, p. 58.
[38] *Ibidem*, p. 63.
[39] *Ibidem*, p. 66.
[40] *Ibidem*, p. 82. Tema în discuție a fost reluată şi dezvoltată în lucrarea: *Farmecul scrierilor patristice*, p. 23-41.
[41] *Ibidem*, p. 92.

a eluda învățăturile celorlalte confesiuni creştine şi sisteme religioase necreştine pe aceeaşi temă – în spațiul lucrării de față am antologat doar o parte a conținutului lucrării propriu-zise şi anume textele despre *atitudinea religiilor necreştine față de mântuire, ideea de mântuire în creştinism* şi *aspectele variate ale învățăturii creştine despre mântuire*.

Încă de la început, Ierarhul teolog aşază sub specia religiosului credința în Divinitate şi dorința de mântuire, arătând că mântuirea e, într-un fel, centrul, e inima însăşi a fenomenului religios[42].

Dacă la populațiile cu o cultură orală, ni se spune că ideea de mântuire corespunde intrării, prin efort asiduu, în ordinea cosmică[43], la hinduşi se precizează că mântuirea reprezintă ieşirea din cercul succesiunii existențelor şi din sfera acțiunii, respectiv un stadiu de existență veşnică în afara timpului şi spațiului, şi se realizează prin coborârea credinciosului în centrul liniştit al sufletului, unde întâlneşte Divinitatea şi se uneşte cu ea[44].

Arhiereul notează că în taoism mântuirea credinciosului se înfăptuieşte prin inserarea într-o „ordine" anume, desăvârşirea personală obținându-se prin trecerea de la iubirea aproapelui la aceea a familiei, de la familie la sat, de la sat la stat şi, în fine, la omenirea întreagă. În fapt, e vorba despre dorul după „armonia" realizată în om şi împrejurul lui, despre un echilibru în lumea realului dominat de Ființa supremă[45].

Ni se atrage atenția că în islam nu se vorbeşte explicit de mântuire, ci despre *succes* şi *punerea la adăpost* contra primejdiei judecății de apoi. Pentru a fi izbăvit din starea în care îl duc păcatele, credinciosul trebuie să creadă în Dumnezeu şi în Mahomed, să se pocăiască şi să săvârşească fapte bune. În mântuirea sa, personală, credinciosul e ajutat de mijlocirea îngerilor şi a sfinților. Recomandate sunt în mod special mărturisirea credinței în Allah şi profetul său Mahomed, săvârşirea de cinci ori pe zi a rugăciunii

---

[42] N. Corneanu, *Învățătura ortodoxă despre mântuire*, p. 7.
[43] *Ibidem*, p. 11.
[44] *Ibidem*, p. 13.
[45] *Ibidem*, p. 14.

rituale, practicarea milosteniei, respectarea postului şi a unor numeroase prescripţii de ordin disciplinar, efectuarea cel puţin o dată în viaţă a pelerinajului la Mecca, locul sfânt al islamismului, şi în fine combaterea necredincioşilor[46].

În sfârşit, în privinţa mozaismului Prelatul ne spune că mântuirea era socotită fapta cea mai de seamă a dreptăţii lui Iahve, de ea beneficiind toţi cei ce chemau numele Domnului, toţi cei al căror nume e scris în „cartea" Lui. Izbăvirea a fost sinonimă cu pacea şi fericirea, cu purificarea şi dezrobirea, iar înfăptuitorul ei pământesc nu era nimeni altul decât salvatorul săracilor şi asupriţilor[47].

Din cele arătate înainte, e cert că în toate religiile există elemente pozitive care dau suport sufletesc şi nădejde credincioşilor lor. În privinţa concepţiei creştine despre mântuire, se proclamă dintru început locul central pe care izbăvirea îl ocupă în cadrul învăţăturii de credinţă a Bisericii. Ideea de mântuire este strâns legată de aceea de păcat, Sfânta Scriptură învăţând explicit că mântuirea reprezintă eliberarea de păcat[48].

Evaluată axiologic, doctrina creştină despre mântuire e catalogată ca fiind precisă, sistematică şi sigură. La baza ei stă ideea de *mântuitor*, un Mântuitor însă care nu este creat de om sau chiar de Dumnezeu, nici înconjurat de ceaţă mitică sau de mister, nici străin realităţii istorice. Mântuitorul creştin este însuşi Fiul lui Dumnezeu, dar în acelaşi timp om adevărat[49].

În creştinism, mântuirea este opera iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, pe care El îi cheamă la desăvârşire, şi a iubirii omului, care răspunde la această chemare. Mântuirea este un proces teandric, divin şi uman în acelaşi timp, în cadrul căruia se realizează marele miracol al îndumnezeirii omului. Ea e un *dar* ce trebuie câştigat prin acte şi fapte precum *înţelepciunea*, *dreptatea* şi *cucernicia*, însoţite de *iubire*, *nădejde* şi *credinţă*, pe de o parte, iar pe de altă parte, de

---

[46] *Ibidem*, p. 14-15.
[47] *Ibidem*, p. 17-18.
[48] *Ibidem*, p. 21 şi 29.
[49] *Ibidem*, p. 21-22.

rugăciune şi acţiunea sacramentală a *Sfintelor Taine*. Cu alte cuvinte, mântuirea se dobândeşte printr-un dinamism spiritual individual şi comunitar, sacramental şi moral[50].

Mântuirea este una dintre lucrările minunate ale lui Dumnezeu, înfăptuită prin întruparea, moartea pe cruce şi învierea din morţi a lui Iisus Domnul. Hristos a făcut tot ceea ce ne depăşeşte şi ne va depăşi de-a pururi, ceea ce niciodată altcineva n-ar fi putut face, tot ceea ce numai singur Dumnezeu întrupat a putut face în locul nostru, iar forţa prin care El lucrează mântuirea noastră e sfântul har – puterea, energia necreată, care izvorăşte din Dumnezeu şi se îndreaptă spre făpturile Sale.

Deşi realizată în mod obiectiv de către Iisus Hristos, deşi iniţiată de Dumnezeu prin harul Său care se acordă oricui, mântuirea trebuie însuşită subiectiv. Ea e o luptă şi o izbândă în doi: a lui Hristos şi a noastră[51], pentru că harul dumnezeiesc, atât de necesar mântuirii, nu lucrează singur şi irezistibil ca şi când noi am fi lipsiţi de libertate şi ca unii ce n-am avea niciun merit în mântuirea noastră[52].

Teoria despre predestinaţie, despre manipularea libertăţii omului de către Dumnezeu, este declarată ilogică şi rectilinie. „Complexul alesului" este o stare morbidă, ce denotă o conştiinţă nefericită, înfricoşată de iad, întrucât harul rezumă darul covârşitor pe care Dumnezeu l-a făcut umanităţii. Dumnezeu a făcut ca harul Său să prisosească în noi pentru a ne ridica din căderea în care ne aflam în urma eşecului în existenţă al protopărinţilor noştri[53].

Mântuirea trebuie însuşită deliberat, prin credinţă şi prin fapte bune. Credinţa este duhul înţelepciunii şi al descoperirii lui Dumnezeu[54]. Ea ne ajută să înţelegem şi să ne însuşim adevăruri care altfel ar rămâne pentru noi taine nepătrunse. E mai mult decât un act intelectual de cunoaştere a lui Iisus Hristos ca mântuitor şi de

---

[50] *Ibidem*, p. 25.
[51] *Ibidem*, p. 34.
[52] *Ibidem*, p. 36.
[53] *Ibidem*, p. 47-48 şi 68-69.
[54] *Efeseni*, l, 17.

încredere în El şi în puterea Sa mântuitoare: e forța care angajează, plenar şi esențial, funcțiile psihicului uman[55]. Sau într-o lectură a unui cititor al Ierarhului, „credința nu e expresia unei solidarități de club (al unui «noi» care se închide în practica proprie a unui ritual), ci aceea a unui unificator universal, transcendent (adică proxim în străinătatea lui) în raport cu orice determinație socială, istorică ori culturală. Credința, aşa cum o înfățişează Mitropolitul Corneanu, nu e excluzivă, ci incluzivă”[56]. Iar faptele bune sunt platforma pe care preocuparea pentru mântuire şi preocuparea pentru împlinirea datoriilor față de lume se întâlnesc şi se sintetizează într-una singură: *iubirea*. Fapta bună arată că sămânța credinței căzută în ogorul nostru sufletesc este în stare să dea rod, este semnul cel mai clar al creşterii în procesul mântuirii până „la starea bărbatului desăvârşit, la măsura plinătății lui Hristos”[57]; faptele bune sunt cele ce schimbă însăşi firea noastră, fiecare faptă bună sporind unirile: a noastră cu Dumnezeu şi a lui Dumnezeu cu noi[58].

Lucrarea mântuitoare, înfăptuită de Dumnezeu prin mijlocirea Fiului Său Iisus Hristos, nu este lăsată la discreția puterilor singure ale credinciosului. În ajutorul nostru vine Biserica, care, în frunte cu ierarhia, continuă opera soteriologică, săvârşită pe cruce[59]. Biserica nu este o abstracție. Ea e o realitate dintre cele mai evidente, care acționează prin Sfintele Taine şi prin slujitorii ei, învestiți cu putere de sus ca „iconomi”[60] ai darurilor dumnezeieşti[61].

În strânsă legătură cu lucrarea prezentată mai sus se află tâlcuirea operei Sfântului Ioan Sinaitul, *Scara raiului*[62], text adnotat cu remarci irevocabile de către traducător. După ce cu ani înainte s-a ocupat de simboluri religioase cu semnificație mistică la Sfinții

---

[55] N. Corneanu, *op. cit.*, p. 50.
[56] M. Maci, *Mărturia atenției*, în „Vatra”, nr.11-12/2008, p. 74.
[57] *Efeseni*, 4, 13.
[58] *Efeseni*, 4, 24.
[59] N. Corneanu, *op. cit.*, p. 62.
[60] *I Corinteni*, 4, 1
[61] N. Corneanu, *op. cit.*, p. 62.
[62] Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit*.

Părinți, desluşind între acestea: *drumul* sau *calea, podul, muntele, fântâna* sau *izvorul*[63], *scara* e un simbol care l-a marcat ființial.

Scara – afirmă Părintele Mitropolit – rezumă întreaga spiritualitate patristică de până la ea; şi nu numai că o rezumă, ci o sistematizează, punând-o sub semnul unui simbol foarte sugestiv: acela al urcuşului şi al treptelor pe care, suindu-le, oricine poate ajunge la desăvârşire[64]. Constatarea amintită l-a făcut să monografieze cu o sporită atenție personalitatea Sfântului Ioan şi locul lui în cultul ortodox, dar şi conținutul *Scării* în privința structurii, izvoarelor, stilului, teologiei, a influenței asupra scriitorilor patristici şi a scriitorilor creştini, urmărind totodată traiectoria ei manuscrisă, tipărită şi tradusă în mediul eclesial universal şi cel românesc.

Scara arată drumul cel bun celor ce aleargă să-şi scrie numele în cartea vieții celei din ceruri, iar fusele sale sugerează clar ideea de urcare, treaptă cu treaptă, în virtute, până la perfecțiune, la unirea cu Dumnezeu. Ea e „vehiculul" ce ridică de la cele pământeşti spre cele sfinte; ea conduce lumea noastră spre lumea lui Dumnezeu. Din enumerarea treptelor desluşim că este vorba despre o *scară* interioară (sufletească), ale cărei trepte sunt un pedagog, ce învață cu multă înțelepciune: 1) lepădarea de lume; 2) neîmpătimirea sau

---

[63] N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 313-390. *Calea* – nota Ierarhul teolog – aminteşte de cele două drumuri ale vieții, cu direcții opuse: *calea luminii* şi *calea întunericului*, *calea vieții* şi *calea morții*, *calea largă* şi *calea strâmtă*. Dincolo de cele două, e amintită o a treia: *calea de mijloc*, din nou cu un dublu sens: *pozitiv*, reprezentând *moderația,* şi *negativ*, desemnând universul *temătorilor*, al celor ce nu au curajul să meargă, hotărât, spre virtute, al celor „căldicei" (cum îi numeşte Sfânta Scriptură). Iar *Podul* – „pathlkrit = constructor de drum", în sanscrită; în latină: „pontifex = făcător de poduri" şi „preot = cel ce întinde o punte între credincioşi şi Dumnezeu" – sugerează relația dintre lumea de jos şi lumea de sus, fiind factor unitiv al celor vii cu „lăcaşul zeilor". La fel *muntele*, prezent în literatura religioasă şi profană a tuturor popoarelor, e asociat cu *axa lumii,* cu *centrul* geografiei spirituale, desemnând dinamismul centripetal al sufletului, tendința acestuia de a fi cât mai aproape de Dumnezeu. În sfârşit, despre *izvor* şi *fântână* se notează că sunt reprezentări esențiale ale vieții biologice, iar în plan mistic substitute pentru „Izvorul vieții", pentru Divinitatea creatoare.

[64] C. Bădiliță, *Ştiință, dragoste, credință. Convorbiri cu patrologi europeni*, Bucureşti, 2008, p. 174.

neîntristarea; 3) înstrăinarea; 4) ascultarea; 5) pocăinţa; 6) gândul la moarte; 7) plânsul; 8) nemânierea şi blândeţea; 9) neţinerea de minte a răului; 10) grăirea de rău; 11) limbuţia şi tăcerea; 12) minciuna; 13) trândăvia; 14) prea multa mâncare; 15) curăţenia şi înfrânarea; 16) iubirea de arginţi; 17) virtutea sărăciei; 18) insensibilitatea sau nesimţirea; 19) somnul şi rugăciunea; 20) privegherea; 21) temerea; 22) mândria; 23) blasfemia; 24) simplitatea şi nerăutatea; 25) smerenia; 26) discernământul; 27) liniştea trupului şi sufletului; 28) rugăciunea; 29) liberarea de patimi; 30) cele trei virtuţi: credinţa, nădejdea şi dragostea.

Doctrina *Scării* – arată Înaltpreasfinţia sa – se integrează în cea a teologiei ortodoxe răsăritene, cu precizarea că Sfântul Ioan Sinaitul şi-a extras seva gândirii teologice din izvoare pe care le-a căutat singur, fără a sfida teologia Bisericii. Teologia sa e apofatică, situată în afara limitelor raţionalului, având drept ţintă cunoaşterea lui Dumnezeu, în urma primirii luminii cereşti, a energiei divine. Învăţătura sa se întemeiază pe experienţa religioasă, în care dogma este teoria eticii, în care efortul de desăvârşire continuă al îngerilor devine, pentru om, modelul absolut în vederea atingerii îndumnezeirii *(theosis)*[65].

Urcuşul sufletului, descris după viziunea Patriarhului Iacob din Vechiul Testament[66], presupune strădanii neîntrerupte în parcurgerea celor 30 de trepte care duc de la lumea materială la cea spirituală. Pe treapta cea mai de jos, căţărătorul are datoria să se desprindă de lume şi de desfătările trecătoare, iar starea care facilitează acest proces e *îngrijorarea*. În acest stadiu, gândul la păcatele proprii şi la moarte este singurul care „moaie inima” şi deschide drumul spre urcarea continuă pe scara virtuţilor. Lacrimile pe care le varsă expiatorul sunt ca un adevărat botez; mai mult, ele curăţă păcatele săvârşite şi după Botezul propriu-zis. Urcuşul sufletului e considerat ca o trecere prin lucruri, fără ca nimic să-l poată înlănţui definitiv, afară de Absolut[67].

---

[65] N. Corneanu, *Introducere*, la Sfântul Ioan Scărarul, *Scara raiului*, p. 9.
[66] *Facerea*, 28, 12.
[67] N. Corneanu, *op. cit.*, p. 26-27

Treptele ultime (27-30) propun „isihia” şi „apathia”, ca acte şi fapte care aduc liniştea şi odihna în Dumnezeu. În mod obişnuit, credinciosul nu ajunge la un asemenea grad de desăvârşire, nici monahul de rând, ci isihaştii desăvârşiţi, acei trăitori care sunt asemenea îngerilor – prin „apathie” isihaştii depăşesc hotarul dintre lumi, împărtăşindu-se deja de viaţa cerească! Dumnezeu sălăşluieşte în ei, căci Dumnezeu este „apathia”. A deţine „apathia” nu înseamnă altceva decât a purta cerul în străfundul propriei fiinţe. În felul acesta, Ioan Scărarul vorbeşte – şi nu e o simplă figură de stil – despre „cerul pe pământ”, ideal spre care tinde orice isihast[68].

Ultima treaptă a scării e *agape* = *dragostea*, care asigură comuniunea şi *unirea* = *enosis* cu Dumnezeu. Ea presupune atingerea *asemănării* cu Dumnezeu, care este *Dragoste*, o performanţă duhovnicească ce corespunde cu depăşirea vârfului scării şi care induce în suflet o stare de maximă euforie[69]. Urcuşul se încheie cu „Teologia” şi reprezintă în acelaşi timp şi un progres noetic, pe lângă cel aretologic. Năzuitorul spre cunoaştere se ridică din treaptă în treaptă, până ce dă de Negrăit, de Negândit, de Nepătruns[70].

Scara nu a rămas o scriere izolată, ci, aşa cum arată interpretul şi traducătorul ei, a avut un puternic ecou în literatura patristică ulterioară, inclusiv în operele scriitorilor din epoca medievală. Dintre scrierile care urmează, într-un fel sau altul, tema Scării sunt amintite: *Scara dumnezeieştilor daruri* a călugărului Teofan, formată din 10 trepte (urcuşul dumnezeiesc, rugăciunea curată, căldura inimii, sfânta lucrare, lacrimile inimii, pacea gândurilor, contemplarea tainelor, strălucirea străină, luminarea inimii şi desăvârşirea) – ea surprinde feluritele forme ale Harului dumnezeiesc, dăruit aceluia care a dobândit isihia; *Metoda sfintei rugăciuni*, atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog; *Viaţa în Hristos* a lui Nicolae Cabasila**,** în care simbolul scării a fost conferit rolului soteriologic al Domnului Hristos: „Iisus Hristos S-a coborât pe Sine ca să ne înălţăm noi, pentru că în faţa noastră stăruie acelaşi drum, ca, în timp ce El

---

68 *Ibidem*, p. 26.
69 *Ibidem*, p. 25-26.
70 *Ibidem*, p. 35.

coboară, noi să urcăm”[71]; *Scara Paradisului* a lui Guig din Chartres, superior al mănăstirii La Grande Chartreuse, care oferea celor interesaţi să se desăvârşească în cele duhovniceşti o metodă cu patru trepte: 1. citirea *(lectio),* 2. meditaţia *(meditatio),* 3. rugăciunea *(oratio)* şi 4. contemplaţia *(contemplatio)* sau înălţarea la Dumnezeu şi gustarea bucuriilor dulceţii veşnice; *Scara vieţii spirituale* alcătuită în Spania veacului al XVI-lea de Diego Murillo şi devenită manual clasic de spiritualitate, *Urcarea Carmelului* a Sfântului Ioan al Crucii, care s-a folosit de simbolul scării pentru a indica drumul spre Dumnezeu; *Divina comedie* a lui Dante ş.a[72]. Prin urmare, *Scara* Sfântului Ioan Sinaitul a trezit un puternic ecou în literatura patristică ulterioară şi chiar la scriitorii din epoca medievală şi actuală, care fie că au imitat-o sau o imită, fie că s-au lăsat şi se lasă inspiraţi de ideile puse de ea în circulaţie.

Sunt inserate în acest text – cum scria cineva într-un comentariu pe marginea altor scrieri ale Mitropolitului Nicolae – gânduri care transmit ceva din vibraţia discretă a experienţei duhovniceşti a traducătorului şi comentatorului *Scării*, păstrând, într-o manieră aproape paulină, dreapta cumpănă între necesara severitate în faţa nudităţii păcatului şi diaconia sublimă a „mângâierii fraţilor”[73].

Şi domeniul apologetic creştin este bine reprezentat în scrierile Mitropolitului teolog prin lucrarea: *Origen şi Celsus. Confruntarea creştinismului cu păgânismul*, o carte ce gravitează în jurul realităţilor istorice pe care creştinismul timpuriu le-a avut de înfruntat din cauza reprezentanţilor vechilor religii, dar şi a culturii şi civilizaţiei romane[74].

Adversari sunt creştinul Origen, unul dintre cei mai renumiţi autori patristici care a trăit în secolul al III-lea, (†253) şi filosoful eclectic Celsus, simpatizant al epicureismului şi platonismului. În

---

[71] N. Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, traducere de Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 27.

[72] N. Corneau, *op. cit.*, p. 35- 39. Idem, *Patristica mirabilia*, p. 370-383.

[73] T. Baconsky, Mitropolit Nicolae Corneanu: *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1987, 422 p., în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 3-4/1988, p. 159.

[74] N. Corneanu, *Oxigen şi celsus*, p. 5-8.

spiritul învățăturii epicureice, gânditorul păgân nega intervenția providenței în lume şi respingea orice formă de antropocentrism, iar în consonanță cu platonismul admitea Zeul suprem[75], suprasensibil, cauză a tuturor lucrurilor, precum şi teoriile despre nemurirea sufletului, pedepsele postmortem şi învierea morților[76].

Pronunțat spirit critic, Celsus s-a afirmat ca un adversar al superstițiilor din principalele ritualuri păgâne şi al magiei, pe care o socotea drept înşelătorie, dar şi ca un preopinent al doctrinei creştine, pe care a acuzat-o de manipularea textului Evangheliei, cu scop interesat, de promovare a unor învățături utopice – cum ar fi cea despre Întruparea Divinității în persoana Mântuitorului Iisus Hristos – şi de un mod de viață retrograd. Legat prin moştenire de religia, filosofia, cultura şi civilizația Antichității, a ajuns să conteste creştinismul, văzând în biruința acestuia dispariția trecutului lumii antice cu toate valorile ei şi a Imperiului Roman însuşi[77].

Ce ni se spune că a reuşit Origen? Să demaşte inconsecvența criticului păgân. Deşi Celsus îi socotea pe magicieni drept înşelători şi a scris împotriva lor, personal a crezut în magie şi a invocat-o, punând pe seama ei minunile făcute de Iisus; cu toate că a descalificat superstițiile păgâne, nu s-a ferit să facă apologia legendelor mitice pentru a minimaliza conținutul relatărilor biblice; în ciuda faptului că a detestat întrebuințarea alegoriei în interpretarea Sfintei Scripturi a recurs la ea pentru a explica diferite credințe păgâne; deşi a eliminat toate faptele în stare să dovedească dumnezeirea Mântuitorului consemnate în Evanghelie[78], s-a folosit de ele pentru a combate creştinismul; contrar faptului că a reproşat creştinilor că disprețuiesc cultura păgână şi gândirea rațională[79], i-a învinuit de furt intelectual, de asumarea multor idei ale geniului filosofic elin[80].

---

[75] *Ibidem*, p. 156.
[76] *Ibidem*, p. 16-17; 155-156.
[77] *Ibidem*, p. 15.
[78] *Ibidem*, p. 73-133; 151.
[79] *Ibidem*, p. 152.
[80] *Ibidem*, p. 171-174.

2. Filologia patristică în lectura, traducerea şi interpretarea Ierarhului Nicolae Corneanu

În *Cuvântul înainte* al lucrărilor *Patristica mirabilia* şi *Actualitatea literaturii vechi creştine* Înaltpreasfinţitul Părinte Mitropolit Nicolae mărturisea că studierea operelor patristice i-a stârnit uimirea şi admiraţia, dat fiind fascinaţia pe care o exercită atunci când încep să fie frecventate. Totodată, îşi exprimă regretul că nu a a reuşit să traducă pe cât merită autorii din primele veacuri creştine[81], sentimentul său fiind că acei autori aparţin vremii de acum, prin actualitatea problemelor tratate şi a limbajului pe care l-au utilizat[82].

De ce aceste opinii? Pentru că Părinţii Bisericii, prin pregătirea lor intelectuală şi gradul de înaltă spiritualitate demonstrat, au acoperit mai toate domeniile cunoaşterii din acele vremuri: de la teologie la filosofie, de la istorie literară la critică literară, de la logică la ştiinţe, de la pedagogie la artă[83]. Altfel spus, Prelatul cărturar evocă credinţa şi teologhisirea lor, ambele exemplare: „Luminaţi de Duhul Sfânt – scrie Înaltpreasfinţia sa –, Părinţii Bisericii au aprofundat într-aşa chip Sfânta Scriptură încât tâlcuirea lor e şi azi valabilă, iar învăţătura pe care ne-au lăsat-o, întemeiată pe Biblie, formează adevăratul crez creştin. Nu e de mirare, drept aceea, că în dorinţa lor de a-şi reface unitatea de credinţă, creştinii pornesc azi nu numai de la Sfânta Scriptură, izvorul prin excelenţă al învăţăturii Bisericii, ci şi de la corecta tâlcuire pe care i-au dat-o Sfinţii Părinţi, între una şi alta fiind o legătură cu neputinţă de desfăcut”. Şi adaugă: „Sfinţii Părinţi urmând lui Hristos, prin nevoinţe vrednice de admirat şi prin eroică renunţare la tot ce este rău, au urcat piscuri de perfecţiune dându-ne exemple unice. (...) Nu putem să nu amintim că aparenţele, cum şi ignoranţa noastră ne-au făcut nu odată să-i înţelegem greşit. Şi totuşi, cunoaşterea lor adecvată ni-i pune într-o lumină care nu lasă putinţa niciunei îndoieli asupra faptului că scopul suprem ce-l urmăreau era acela de a se mântui prin şi deodată cu semenii lor, de care se simţeau strâns legaţi

81 N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 3.
82 Idem, *Actualitatea literaturii vechi creştine*, p. 5
83 N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 4.

şi pentru care, în cele din urmă, au făcut ceea ce au făcut. Pentru toate cele acum spuse şi pentru multe altele, Sfinţii Părinţi sunt pentru noi temei în cele ale credinţei şi dascăli în cele ale vieţii”[84].

Revelatoare sunt, în sensul celor arătate mai sus, paginile dedicate strădaniilor Sfântului Vasile cel Mare pentru promovarea unităţii eclesiale[85]. Eseul redă aspecte ale vieţii bisericeşti din veacul al IV-lea, cum ar fi apelul irenic al Sfântului Vasile către Sfântul Atanasie pentru „împăcarea Bisericilor”[86] şi către episcopii din Apus pentru „tămăduirea bolii eretice”[87].

Aşa cum am enunţat, în Biserica Antiohiei activau doi episcopi ortodocşi. În timp ce Meletie era în comuniune cu Sfântul Vasile, celălalt episcop, Paulin, se bucura de protectoratul Romei. De aici şi diferenţele substanţiale de doctrină între cei doi în domeniul trinitar. În timp ce Sfântul Vasile întrebuinţa termenul de *ipostas* în sensul de *individualitate a aceleaşi esenţe* în sânul Treimii, Paulin şi Roma identificau *ipostasul* şi *esenţa*, păstrând astfel învăţătura Sinodului de la Niceea. Dar cum confruntările cu arianismul au făcut necesară o precizare şi o distincţie mai aprofundate a termenilor, evoluţia problemelor a dus la evoluţia termenilor folosiţi.

Apusenii înşişi practicau distincţia noţiunilor, fără s-o ştie. Redând în latină termenii greceşti *ousia* şi *ipostas* prin *esenţă* şi *persoană* ei recunoşteau indirect că *esenţă* şi *persoana* nu sunt acelaşi lucru. În aparenţă aici avem de-a face cu un mod nou de a prezenta lucrurile şi de aceea a provocat opoziţia adversarilor, cu deosebire atunci când Sfântul Vasile nu a susţinut consubstanţialitatea Fiului după ipostas, apreciind că nu este o calomnie mai gravă la adresa lui Dumnezeu decât a afirma că există un singur ipostas al Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh. Mai mult, Paulin învăţa că Fiul nu are propriul său ipostas, ci că provine din Dumnezeu şi s-a reîntors la Cel din care a ieşit[88].

---

[84] N. Corneanu, *Studii...*, p. 10-11.
[85] N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 137-161.
[86] *Ibidem*, p. 141.
[87] *Ibidem*, p. 144.
[88] *Ibidem*, p. 149-152.

În volumele elaborate de către Mitropolitul Banatului sunt tratate teme precum: „Pregătirea şcolară a Sfinţilor Trei Ierarhi”, „Cenzura râsului la Sfinţii Părinţi”, „Păcatul limbuţiei şi virtutea tăcerii”, „Teama, superstiţia şi adevărata evlavie”, teme care considerăm că e necesar să se regăsească în orice curs sau tratat de *Teologie pastorală*.

Aplecarea asupra vieţii şi operei Sfinţilor Trei Ierarhi – Vasile, Grigorie şi Ioan – este firească, ei fiind evocaţi de întreaga creştinătate ca modele de urmat de către oricine şi, în special, de către tinerii ce se pregătesc să devină preoţi. Sunt elogiaţi pentru că prin intermediul lor şi-a făcut intrarea în lumea ştiinţifică a vremii şi de atunci până în zilele noastre, în spiritualitatea creştină, tipul ideal al cercetătorului teolog: arzător pentru cunoaşterea ştiinţifică, sârguincios şi serios, plin de respect faţă de dascăli şi faţă de colegi, fervent credincios şi exemplar trăitor. De asemenea, prietenia lor, bazată pe comunitatea de preocupări, a făcut ca mediul cultural al epocii în care au trăit, ataşat vechilor tradiţii puse sub semnul marilor genii ale Antichităţii – care putea seduce ori chiar şi numai influenţa – să fie reconfigurat din temelii, noua religie (creştinismul) afirmând ca alternativă, ca mod de viaţă exemplar virtutea şi „cereasca filosofie”, acel tip superior de vieţuire în care cunoştinţele şi faptele se împletesc într-o minunată cunună de sfinţenie[89].

În spiritul aceluiaşi ideal pastoral, luminatul Prelat recomandă cenzurarea râsului: să nu se râdă pentru orice – înfrânarea veseliei fiind semnul după care poate fi recunoscut omul virtuos – şi să nu fie provocat râsul altora. Totuşi, nu condamnă râsul în forma lui pură şi angelică; dimpotrivă, îl acceptă în condiţii excepţionale: ca „supapa de siguranţă”, care ajută pe cei peste măsură de solicitaţi să se reechilibreze şi să continue lupta vieţii. Râsul ca patimă este însă detestat – e semnul lipsei de stăpânire de sine, al neputinţei de a ţine în frâu mişcarea afectelor[90].

Atitudinea serioasă, care dovedeşte o gândire, o judecată omenească superioară, este însă preferată umorului, oricât de

[89] N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 126-136.
[90] *Ibidem*, p. 194-196.

spiritual ar fi el[91]. Ea e paradigma prin care epoca patristică s-a deosebit din punct de vedere moral de cea păgână şi cea prin care lumea creştină poate oferi o alternativă etică la pseudovalorile lumii laicizate şi desacralizate de azi.

Pe un ton la fel de critic e dezavuat „păcatul limbuției”, subliniindu-se că pălăvrăgeala dăunează grav oricărui om. În schimb, e admirată „virtutea tăcerii”, cum au numit-o Părinții, fapt pentru care se cuvine ca noi, creştinii, să ne-o însuşim şi să evităm, în acelaşi timp, opusul ei, păcatul limbuției[92].

Referitor la relația: teamă, superstiție, evlavie ne avertizează că în zicerile autorilor creştini teama e privită ca fiind cea care alimentează superstiția, de unde şi caracterul superstiției de formă denaturată a sentimentului religios[93]. Diferența dintre superstiție şi evlavie e că în timp ce superstiția cultivă teama de Divinitate, evlavia îmbie la devoțiunea necondiționată față de Acesta. Omul evlavios, aşadar, nu se teme, ci-L iubeşte pe Dumnezeu şi Îl cinsteşte, locul temerii luându-l în sufletul lui încrederea şi chiar îndrăzneala[94].

În sfârşit, o lectură atentă e făcută pe marginea felului cum au privit Sfinții Părinți problemele legate de lux şi de modă. După ce sunt descrise mijloacele de înfrumusețare feminină în lumea greco-romană, iudaică şi creştină – variatele feluri şi categorii de coafură, farduri, parfumuri, manichiuri, bijuterii, vestimentații[95] –, sunt amintite opiniile şi reacțiile gânditorilor creştini împotriva luxului, pe care chiar dacă nu 1-au putut înlătura definitiv, au indicat atitudinea pe care trebuie s-o adopte fidelul Bisericii spre a oferi lumii buna-cuviință, atât de necesară progresului spiritual[96]. În plus, urmând recomandărilor Sfintei Scripturi, Părintele nostru spiritual, în consonanță cu scriitorii bisericeşti şi Sfinții Părinți, ne atenționează că morala creştină nu prețuieşte frumusețea exterioară, ci podoabele

[91] *Ibidem*, p. 197.
[92] *Ibidem*, p. 173.
[93] *Ibidem*, p. 186-187; 189.
[94] *Ibidem*, p. 188-189.
[95] *Ibidem*, p. 230-248.
[96] *Ibidem*, p. 256.

sufleteşti, nu apreciază luxul, ci „sfântă cuviinţă"[97] şi că ideile creştine au influenţat în bine evoluţia moravurilor şi, implicit, viaţa socială a lumii[98].

Metodic, „investigaţiile" făcute de Mitropolitul Nicolae[99] ne introduc şi în alte orizonturi ale gândirii patristice, unde se încrucişează motive şi teme deosebit de interesante (aşa cum am arătat mai sus), irizante de cunoaştere şi har dumnezeiesc. Între acestea se înscrie preocuparea Dascălilor Bisericii pentru istoria, critica şi estetica literară creştină, dar şi pentru genurile literare, cum ar fi *Actele martirice*, adevărate epopei care relatează episoade ale luptei pe care sfinţii au dus-o împotriva răului şi a susţinătorilor lui[100].

Referindu-se la interesul pentru istoria scrisului creştin, Mitropolitul cărturar arată că el a fost generat de dorinţa credincioşilor de odinioară de a fi demonstrat că aveau deja o tradiţie culturală proprie, ce se impunea catalogată şi clasificată[101]. Procedeul la care s-a recurs nu a fost unul original, iar printre primii care au evocat personalităţile creştine din trecut au fost istoricii bisericeşti (Eusebiu, Socrate, Sozomen, Rufin). Cum, însă, preocuparea lor n-a vizat strict valorizarea creaţiilor literare ale aderenţilor lui Hristos, primul care s-a interesat de acestea a fost Fericitul Ieronim, care, în anul 392, la cererea lui Dexter, fiul lui Pacian, episcop al Barcelonei şi prefect al pretoriului a elaborat lucrarea *De viris illustribus*.

Părintele latin a arătat în *Prologul* lucrării dificultăţile întâmpinate în procesul de documentare, remarcând existenţa unor opere inedite, pe care nu le-a putut procura ca să le fi citit, dar şi despre o intenţie vădit apologetică ce a stat în spatele demersului său: să afle adversarii lui Hristos măreţia şi talentul bărbaţilor care au întemeiat, dezvoltat şi înfrumuseţat Biserica. În sprijinul tezei sale, a prezentat 135 autori, începând cu Sfântul Apostol Petru şi sfârşind cu el însuşi, fără a păstra cu stricteţe ordinea cronologică şi fără a-i împărţi pe categorii anumite (a enumerat aleatoriu iudei, greci, latini, eretici)[102].

---

[97] *Tit*, 2, 3.
[98] N. Corneanu, *op. cit.*, p. 274-275.
[99] *Ibidem*, p. 3.
[100] N. Corneanu, *Patristica – filosofia care mângâie*, p. 8-9.
[101] N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 7-8.
[102] *Ibidem*, p. 9-10.

Analiza sa, deşi extrem de laconică, a fost profundă şi cutezătoare, străduindu-se să stabilească autenticitatea unei opere după înrudirea cu alte opere, al căror autor este neîndoielnic. Iar când a dorit să scoată în evidență caracteristici ale autorilor citați, a recurs la întâmplări interesante, deseori inedite. Alteori a emis judecăți de valoare, ca în cazul unei scrieri antiariene datorate lui Victor Africanul, pe care a numit-o „obscură, ca toate cărțile de controversă, înțeleasă doar de erudiți". Deşi a rezumat la maximum, Ieronim ne oferă destule elemente capabile să ni-l prezinte ca un veritabil istoric literar. A transmis informații bogate, cu toate că – aşa precum însuşi recunoştea – i-a urmat îndeaproape lui Eusebiu al Cezareii. Cu părțile ei pozitive şi chiar cu lipsurile de care am amintit, lucrarea ieronimiană *De viris illustribus* rămâne capitală pentru cunoaşterea literaturii patristice din primele veacuri. Ea avea să fie continuată, un secol mai târziu, de Ghenadie, preot în Marsilia, care a compus, în jurul anului 480, tot o *De viris illustribus*[103].

Asemănările dintre cele două lucrări – a lui Ieronim şi a lui Ghenadie – i-au făcut pe copiştii din vechime să le aşeze laolaltă, Ghenadie apărând în unele manuscrise ca fiind partea a doua a operei cu acelaşi nume a lui Ieronim. Pentru literatura creştină din secolul V, în special pentru cea apuseană, Ghenadie a fost un izvor de prim ordin şi aproape unic. Prezentarea operelor este la el mai completă decât biografia autorilor. Totuşi, în afara listei scrierilor şi rezumatului acestora, el nu a făcut considerații de ordin critic asupra stilului ori a limbii unei opere[104].

Alți istorici ai literaturii creştine evocați sunt Isidor, episcopul Seviliei, cu scrierea sa intitulată, de asemenea, *De viris illustribus*, în care a prezentat un număr de 46 autori, dintre care 13 au fost spanioli, şi arhiepiscopul Ildefons de Toledo, din secolul al VII-lea, cu lucrarea *Liber de viris illustribus*[105].

Concluzionând, Înaltpreasfinția sa arată că creştinii primelor veacuri au prețuit pe toți cei care s-au străduit să alcătuiască scrieri

---

[103] *Ibidem*, p. 11-12.
[104] *Ibidem*, p. 12-13.
[105] *Ibidem*, p. 13-14.

referitoare la credinţa lor mântuitoare şi la viaţa lor sfântă, consemnând operele lăsate posterităţii în „cataloage”, care reprezintă primele încercări de istorie literară creştină[106].

Aflăm, de asemenea, cum elemente de istorie literară creştină, odată cu autorizarea creştinismului în Răsărit, au reuşit să acceadă la universalitate: din perimetrul microasiatic scrierile autorilor creştini au cucerit Occidentul barbar, dăruind întregii Biserici suporturi pastoral-misionare şi apologetice dintre cele mai elaborate şi eficiente[107].

Dar scriitorii creştini au făcut, pe lângă teologie şi istorie literară şi critică literară[108]. Lactanţiu, de pildă, s-a aplecat analitic asupra scriitorilor Minucius Felix, Tertulian şi Ciprian, la fel cum Fericitul Ieronim a procedat cu scrierile lui Tertulian, Ciprian, Lactanţiu, sau ale Sfinţilor Ilarie şi Vasile cel Mare. De asemenea, e evaluată retorica incendiară a Fericitului Augustin[109] şi calităţile poetice excepţionale ale Sfântului Ambrozie, prin echivalenţe lirice ce le-ar putea „admira şi invidia orice poet” – cum remarca odinioară un recenzor[110].

Sunt aduse în actualitate aptitudinile scriitorilor creştini în ce priveşte talentul portretistic – Ciprian cu portretul unui ciumat[111], Sfântul Vasile cel Mare cu descrierea unui înfometat şi a unui degerat[112], Sfântul Ioan Gură de Aur cu prezentarea ţinutei şi a comportamentului femeilor cochete[113], cărora le putem alătura creionările autorului însuşi de figuri emblematice din istoria

---

106 *Idem*.

107 N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 7-15.

108 D. Popescu, *Ibidem*, p. 129.

109 N. Corneanu, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură*, p. 157-167.

110 D. Ciachir, Mitropolit Nicolae Corneanu, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură*, Timişoara, 1983, 292 p., în „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6/1986, p. 156. În procesul de traducere a imnurilor ilustrului Părinte apusean sunt evitate atât obstacole de conţinut şi prozodie, adică acele tălmăciri literale neconcludente şi seci, cât şi libertăţile iresponsabile la care recurg unii traducători, atitudine prin care afectează grav conţinutul mesajului original.

111 N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 27

112 *Ibidem*, p. 28.

113 *Ibidem*, p. 33.

bisericească, cum ar fi episcopul filosof Sinesie, Sfântul Ioan cel Milostiv, Sfântul martir Casian sau imaginea Episcopului Bretanion al Tomisului[114]. Dincolo de frumusețea epitetelor, a metaforelor, a hiperbolelor utilizate de către Părinți, e apreciat modul în care cei vechi au făcut din arta portretului un mijloc literar capabil nu numai să trezească emoții artistice, ci mai ales să edifice moral pe cititori[115]. Iar o altă serie de meditații şi observații privesc atitudinea axiologică a autorilor patristici față de *stil*[116]. Chiar dacă i se recunosc calități remarcabile discursului teologic al Dascălilor Bisericii, nu e trecută cu vederea influența elenistică asupra scriiturii lor, inconvenient depăşit, aşa cum se arată, abia cu opera Sfântului Patriarh Fotie, scriitor care s-a afirmat prin stileme de o frapantă modernitate şi analize textuale, despre care se ni se spune că au pus bazele criticii literare actuale[117].

Deosebit de interesante sunt şi considerațiile despre artă ale Dascălilor Bisericii, ca mijloc de redare intuitivă a învățăturii evanghelice şi a celor mai reprezentative aspecte din viața creştină a epocii[118]. Regândit, discursul artistic creştin a primit o importantă amprentare etică, interesul fiind deplasat de pe imagine pe substratul moral al acesteia, pentru ca privitorul să fie familiarizat cu itinerariul spiritual necesar omului aflat în căutarea desăvârşirea de sine[119]. Cu alte cuvinte, pictorii creştini au combinat mai bine stările sufleteşti ale personajelor decât culorile, transpunând în operele lor atitudini emoționale complexe, precum: ruşinea şi curajul, durerea şi mânia, îngrijorarea şi temerea. Pictura bună era imperios necesar să fie purificatoare, catartică. Fără pretenția de a fi mers prea departe, Părinții au văzut în mesajul artistic un îndrumător pentru suflet pe

---

114 N. Corneanu, *Studii patristice*, p. 110-156.
115 N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 33.
116 N. Corneanu, *Studii patristice*, p. 53. Idem, *Patristica mirabilia*, p. 11.
117 N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 21şi 25. Patriarhul Fotie (†891), în lucrarea sa *Miriobiblion – Zece mii de cărți* (intitulată aşa pentru că voia să recenzeze un foarte mare număr de opere) a reuşit să cuprindă 149 de autori şi 279 de volume.
118 *Ibidem*, p. 54.
119 *Ibidem*, p. 56-57.

calea mântuirii, frumusețea imaginii pictate fiind permanent asociată cu frumusețea sufletului, cu specificul virtuos al acestuia[120].

Cu rigoare, sunt semnalate şi unele derapaje survenite în arta creştină primară. Se înscriu aici apetențele unor constructori şi decoratori bisericeşti pentru strălucirea marmurei şi a metalelor de tot felul, respectiv pentru imaginile suprastilizate. Procesul a fost pus pe seama rutinei, a reflexiilor pe care spiritul sofistic continua să le exercite încă asupra conştiinței publice[121]. Pledoaria Părinților a fost lămuritoare: accesoriul nu se cade să subordoneze sau să înlocuiască principalul, ci să-i descopere semnificațiile profunde, iar frivolității să i se opună decența şi sobrietatea. Aşadar, esteticismului antic, dedus din frumusețea formelor, i-a fost opus discursul estetic creştin, centrat pe funcția educativ-instructivă a simbolului artistic[122].

E surprins apoi modul în care Biserica lui Hristos a odrăslit personalități care s-au impus, pe de o parte, prin efortul de abolire a politeismului prin controverse dogmatice, iar pe de altă parte, printr-un proiect capital de asimilare a culturii greco-latine în corpusul de învățături al Bisericii creştine[123]. Aşa se face că *filosofia*, care în Antichitate nu era mult îndepărtată de religie, n-a fost prea greu creştinilor s-o înlocuiască, printr-o viziune nouă asupra lumii şi vieții, şi să-şi considere religia proprie ca fiind „adevărata filosofie”[124]. Din punctul de vedere al scriitorilor patristici, filosofia e atât teoretică, speculativă, cât şi practică. Este ştiința realului şi a cunoaşterii adevărului (Sfântul Iustin Martirul), este sârguința de a te dezlipi de lume şi a te alipi de Dumnezeu, de a dobândi prin cele pământeşti cele cereşti şi de a câştiga prin cele nestatornice şi fugare cele statornice (Sfântul Grigorie de Nazianz), dar şi mângâiere şi purificare pentru cei buni[125].

---

[120] *Ibidem*, p. 57.
[121] *Ibidem*, p. 58-59.
[122] *Ibidem*, p. 60.
[123] *Ibidem*, p. 7-15; 89-109.
[124] N. Corneanu, *Studii patristice*, p. 63. Idem, *Patristica mirabilia*, p. 86.
[125] N. Corneanu, *Studii patristice*, p. 64. Idem, *Patristica – filosofia care mângâie*, p. 144.

Sfinții Părinți s-au oprit cu precădere la „filosofia divină”, ni se spune, pe care au identificat-o progresiv cu „teologia”, păstrând, pe de-o parte, caracterul de efort cognitiv, aflat sub acțiunea harului – obiectul suprem al cunoaşterii fiind Dumnezeu –, iar pe de altă parte, caracterul practic, ca unul ce-l ajută pe „filosof” să progreseze neîncetat în virtute.

Filosofia la care se referă Sfinții Părinți se ocupă cu „dogmele cereşti”, cu vederile creştine în materie de credință sau cu diferitele judecăți ce se impun credinței şi care îşi au originea în Dumnezeu, care le descoperă nouă, făpturilor[126]. Iar ipostaza aceasta de gânditor, de om de reflecție o confirmă, cu prisosință, documentele arheologice, pietrele tombale ale monahilor de odinioară, alături de numele decedaților, având inscripționate nota: „filosof” sau „filosoafă”[127]. Mai mult, în concepția Sfinților Părinți, filosofiei adevărate îi este dat să aşeze semnul egalității între *Divinitate* şi *frumusețe* şi să depăşească tentantul şi periculosul joc al fanteziei ideatice.

Cu o astfel de percepție a fenomenului cultural, împreună cu autorul afirmăm că Dascălii Bisericii au accelerat procesul de descompunere a structurilor culturale şi religioase ale Antichității şi au rescris istoria umanității, realizând o inspirată conversie a *mentalităților* din care civilizația europeană se hrăneşte şi astăzi, chiar dacă, din păcate, este tentată să-şi ignore sau să-şi deprecieze începuturile. Şi toate acestea au fost înfăptuite evitându-se atât fanatismul demolator, cât şi edulcoratul şi facilul sincretism, ambele deosebit de tentante nu numai în acele vremuri[128].

Frecventarea logicii de către scriitorii creştini este, de asemenea, judicios analizată, marcându-se faptul că a fost legată de activitatea misionară şi de procesul de elaborare a lucrărilor teologice. Gânditorii creştini – de la Origen, Tertulian, Boețiu şi Marius Victorinus până la Sfinții Maxim Mărturisitorul şi Ioan Damaschinul – ni se arată că au studiat şi folosit logica, că au utilizat *organonul* aristotelic în folosul unei comunicări clare şi eficiente. În plus, unii dintre ei

---

[126] N. Corneanu, *Studii patristice*, p. 65.
[127] *Ibidem*, p. 69.
[128] T. Baconsky, *op. cit.*, p. 156.

chiar au scris manuale de *retorică* şi *logică* (Marius Victor, Boeţiu, Ioan Damaschinul), punând în slujba adevărului lui Hristos metodele de lucru ale autorilor elini de odinioară[129].

Nici priceperea Părinţilor în domeniul disciplinelor pozitive nu e trecută cu vederea. O seamă de principii gnoseologice formulate de ei au fost reunite mai apoi sub specia fabuloasă a *Fiziologului*, astfel că, înaintea infatuatului empirism englez, autorii creştini au deschis domeniului ştiinţific porţile modernităţii.

Contribuţiile lor în matematică, biologie, medicină, astronomie, cosmografie sau cartografie sunt importante din două puncte de vedere: a) se înscriu în protoistoria ştiinţelor exacte; b) s-au derulat nu prin sfidarea Invizibilului, ci printr-o atentă relaţionare a văzutului cu Nevăzutul. Astfel, scriitorii şi Părinţii bisericeşti s-au dovedit cunoscători ai ştiinţelor naturii (Origen, Sfântul Grigorie al Nisei, Sfântul Vasile cel Mare, Fericitul Ieronim, Fericitul Augustin, Ioan Damaschinul), iar alţii au fost medici şi au scris tratate de fiziologie şi medicină (Nemesiu al Emesei, Aetios din Amida, Alexandru din Trales, Teofil Monahul, Beda Venerabilul), toţi dovedind un spirit luminat, care a contribuit la dezvoltarea civilizaţiei şi la progresul umanităţii[130]. Concluzia formulată de exeget e justificată şi temeinică: „spre deosebire de părerea superficială ce ar putea să şi-o facă cineva în legătură cu domeniul preocupărilor Sfinţilor Părinţi socotindu-l limitat la sfera valorilor spirituale şi la realităţile suprasensibile, parcurgerea atentă a operelor rămase de la ei ni-i arată interesându-se de rezultatele obţinute în cercetarea ştiinţifică şi bazându-se pe raţiune, pe experienţă, pe datele simţurilor"[131].

În sfârşit, o receptare aparte e dedicată felului în care Părinţii Bisericii au tratat viaţa duhovnicească. *Farmecul pustiului*, atracţia pentru singurătate, se arată că a fost declarată de către Părinţi drept modalitatea optimă prin care sufletul accede la desăvârşire, la împlinirea în viaţă. Sfinţi ca Antonie cel Mare, Pahomie, Macarie şi alţii au văzut în întinsele pustiuri ale Egiptului factorii decisivi pentru

---

[129] N. Corneanu, *Patristica mirabilia*, p. 34-49.
[130] *Ibidem*, p. 84-86.
[131] *Ibidem*, p. 72.

hristoformizare şi crearea de valori spirituale exemplare[132]. Un astfel de comportament şi o astfel de atitudine nu au fost generate de nedreptăţile şi împilările sociale din epocă, cum se încearcă astăzi să se spună, ci de setea de spiritualitate, de îndumnezeire.

Dacă vieţuitorii deşertului au atins sfinţenia, autorul ne arată că această performanţă duhovnicească poate fi realizată de orice credincios care se refugiază în „deşertul interior", în profunzimea inimii, străduindu-se să fugă de patimi[133]. Iar ca metodă de lucru ne propune rugăciunea, aşa cum a fost ea asumată de trăitorii creştini de odinioară. Acţiunea orantică reprezintă unirea desăvârşită a omului cu Dumnezeu. Astfel, rugăciunea „trupească" şi rugăciunea „în duh" sunt apreciate ca având aceeaşi importanţă, fapt pentru care se insistă asupra atitudinii în actul orantic. Alungarea ispitelor, „întinderea sufletului spre cer", eliminarea „pornirilor duşmănoase", ridicarea ochilor spre înalt, îngenunchierea (ca semn de smerenie) sunt condiţii necesare atingerii unei reale stări de rugăciune şi, implicit, dobândirii sfinţeniei[134], care nu depinde de originea unei persoane, iar în contextul actual nici de confesiunea sa, ci de strânsa comuniune cu Dumnezeu, demonstrată prin fapte[135].

Dincolo de zicerile pline de tâlc ale altora, am putea spicui, neîndoielnic, din spusele Părintelui cărturar un gând sau altul (adesea de o rigoare aproape apoftegmatică). Nu o facem, pentru a-l îndemna pe cititor să parcurgă lucrările Arhiereului evocat, spre a-şi alcătui propria-i antologie, nu doar de citate, ci de teme de reflecţie.

3. „Modernitatea" şi „actualitatea" în reflecţiile şi meditaţiile Mitropolitului Nicolae Corneanu

În continuarea celor arătate până aici, e necesar să notăm că Arhiereul teolog Nicolae Corneanu se remarcă şi printr-o capacitate excepţională de a pune teologia creştină în dialog cu realităţile date, speriind orice gând încremenit în ceea ce rutina decretează ca fiind

---

[132] *Ibidem*, p. 166-167.
[133] *Ibidem*, p. 169.
[134] *Ibidem*, p. 221-222.
[135] N. Corneanu, *Patristica – filosofia care mângâie*, p. 169.

inacceptabil. Iar acest tip de abordare se sprijină pe o intuiție fecundă privind sensul istoriei şi, în subsidiar, pe o conştiință lucidă, împlinită şi împlinitoare în arealul existenței.

Slujind învățătura creştină, stigmatizată de modernitate ca fiind „dogmatizantă" (închisă în fața oricărei cercetări intelectuale şi căutări epistemologice), Prelatul arată că, în fapt, aceasta e neaşteptat de deschisă față de noutate, față de rațiune şi construcțiile ei! Ce argument aduce în favoarea tezei sale? Însăşi învățătura creştină *despre lume şi om, despre providență* şi *predestinație, despre Biserică, har* şi *Taine*, despre *istorie* şi *eshatologie*, care deşi e considerată, în limbajul obişnuit, ca fiind dogmatică, e departe de a avea „pecetea infailibilității şi obligativității"[136], restrictive fiind doar hotărârile Sinoadelor ecumenice, care sunt neschimbabile (dogma despre *Sfânta Treime*, despre raportul: *Dumnezeu-om* şi cea a *teandrismului* lui Hristos Domnul)[137].

Fiind mereu deschisă şi proaspătă, Ierarhul nostru arată că teologia e dornică să converseze cu problemele lumii de azi. Şi face această demonstrație, abordând – dezinhibat şi fără pretenția de-a edicta răspunsuri universale – teme punctuale: de la problematica feminină la cercetarea ştiințifică de nivel ultim, de la întoarcerea la tradiție la reevaluarea culturii contemporane[138], nu fără a-şi invita lectorii la exerciții de luciditate şi de maturitate.

În deceniile opt şi nouă ale secolului trecut, s-a oprit asupra problematicii feminine, pornind de la două realități imediate: a) locul câştigat de femei în societate şi b) protestul acestora împotriva stării de lucruri din anumite zone ale globului unde drepturile femeilor nu sunt deplin respectate, punând într-o lumină nouă datele biblice, în vederea înlăturării inechităților[139]. Iar soluția propusă e una de sorginte apostolică: „bărbații să trăiască înțelepțeşte cu femeile ... să le facă parte de cinste, ca unora care, împreună cu ei, sunt moştenitoare ale harului vieții *(I Petru 3, 7)*"[140].

---

[136] N. Corneanu, *Pentru mai binele obştesc*, p. 12-13.
[137] *Idem*, p. 12.
[138] M. Maci, *op. cit.*, p. 62.
[139] N. Corneanu, *Quo vadis?*, p. 93.
[140] *Ibidem*, p. 95.

E evocată necesitatea implicării femeilor în serviciul clerical, după exemplul creştinismului primar, când Biserica n-a ezitat să recurgă la soluțiile cele mai practice pentru a face față nevoilor deosebite, cum reiese din *Aşezămintele apostolice* (probabil, mijlocul veacului al III-lea). În pofida imperialismului feminist modern, Mitropolitul Nicolae arată că ortodoxia consideră femeia egală cu bărbatul, ca pe o împreună-lucrătoare la acțiunea mântuitoare a lui Hristos, la harismele şi darurile Sfântului Duh. Femeia ortodoxă este chemată să trăiască din plin viața Bisericii şi să împlinească serviciul bisericesc ce i se potriveşte în interiorul şi în exteriorul sfântului lăcaş, sub diferite forme, totdeauna de natură eclesială, nu însă preoțească"[141].

Aşadar, înaltul Prelat, pe temeiul tradiției, arată răspicat că Biserica Ortodoxă şi-a pus dintru început problema promovării femeii, că a angrenat-o în slujirea eclesială, motiv pentru care cere reprezentanților de astăzi ai Bisericii să trateze cu responsabilitate problemele pe care le ridică contemporaneitatea şi să găsească soluții dincolo de clişeele lipsite de atestare documentară[142].

Meditațiile Înaltpreasfinției sale surprind aspectele pozitive ale succesului ştiințific, cum ar fi fericirea adusă de cuceririle ştiinței familiilor infertile, dar nu ocolesc nici aspectele negative, respectiv posibila „manipulare genetică" (combinația de gene diverse pentru satisfacții utopice), notând că orice manipulare care izolează, care depersonalizează este contestabilă, datorită *persoanei* şi *iubirii*, datorită tainei dăinuirii iubirii de care are nevoie embrionul pentru a-şi structura firesc psihicul. Şi, subscriind la remarcile unui reputat teolog (Olivier Clément), arată că „manipulările genetice nu sunt admisibile decât în serviciul iubirii, adică pentru a veni în ajutorul unui cuplu şi rămânând în interiorul acelui cuplu"[143].

În prelungirea celor arătate, amintim gândurile Arhiereului teolog în proximitatea clonării. Teza pe care o dezvoltă este favorabilă cercetărilor de acest fel legate de floră şi faună, nu şi de om.

---

[141] *Ibidem*, p. 202-203.
[142] *Idem*.
[143] *Ibidem*, p. 233.

Iar considerentele invocate sunt în consens cu învățătura creștină: *unicitatea* ființei umane, statutul de *persoană* conferit omului de către Creator, *prezența Chipului* divin în noi[144], sfidarea *specificității* umanului, perena *eroare* umană (științifică și morală), *inexistența* celulei originare[145].

Așadar, științele naturale, inclusiv antropologia, oferă date despre om, iar confruntarea diferitelor opinii constituie o necesitate. Când teologul și omul de știință se interpelează unul pe altul, apar nepotrivirile, întrucât exigența științifică nu admite să se substituie revelației. Pentru a depăși polarizările, e necesară evitarea reducerii necunoscutului la cunoscut, ceea ce n-ar face decât să reducă ireductibil Misterul, operant în ambele domenii de cunoaștere[146].

În sfârșit, nu mai puțin provocatoare este eseistica Înaltpresfințitului Nicolae. Textele în discuție au un caracter apologetic și, evident, reparatoriu, venind ca o reacție la nervozitatea criticilor de ieri și de azi ai lui Eminescu, Blaga, Cioran, Eliade, chiar și Tolstoi.

Din articolele consacrate acestor mari personalități, radiază un sentiment de amărăciune față de superficialitatea continuă a pseudojudecăților de valoare de care ele au parte. Iar nemulțumirea profundă e generată de maniera dură în care au fost și sunt tratați chiar de către teologi. Încercarea Ierarhului nostru are un obiectiv precis: acela de a arăta că Eminescu, Blaga, Cioran, Eliade și Tolstoi nu numai că au fost religioși în general, ci creștini.

Mihai Eminescu, deși e considerat un „simpatizant" al hinduismului (mai precis al budismului), autorul opinează că, în realitate, a fost un creștin prin educație, lecturi, studii și opera literară[147]. Temeiurile pe care își fundamentează argumentarea sunt autobiografia poetului[148] și biografia reflexivă[149], dar și unele texte

---

[144] N. Corneanu, *Pe baricadele presei bisericești*, vol. II, p. 123.
[145] *Ibidem*, p. 124.
[146] N. Corneanu, *Pe firul vremii*, p. 188.
[147] *Ibidem*, p. 189.
[148] Este vorba despre lista lecturilor poetului: *Molitfelnicul*, *Biblia*, *Psaltirea* (în versuri a mitropolitului Dosoftei), *Cartea românească de învățătură* (a mitropolitului Varlaam), *Cărticica sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simțiri și a nălucirei și a minții și a inimei* (a Sfântului Nicodim Aghioritul), *Teologia*

din scrierile marelui poet național: „Îl simțim pe Dumnezeu – scria Eminescu – fiindcă în el doar ne simțim pe noi înşine. Trebuie să ni-l închipuim ca persoană, fiindcă numai astfel poate fi obiectul dragostei noastre, dar simpla încercare de a oferi un concept determinat despre el e sortită să dea greş. Orice astfel de concept este un nume nepotrivit pentru un conținut inexprimabil"[150]. La fel, despre Lucian Blaga arată că e greu să fie judecat după criterii rigide, întrucât tezele sistemului propriu de gândire trebuia să şi le alinieze exigențelor logicii[151]. Dovada că „în străfundul ființei sale a rămas credincios" a preluat-o din însăşi mărturia genialului cărturar, făcută de un confrate de arhierie al Mitropolitului nostru (Mitropolitul Nicolae Colan): „Am venit şi am văzut frumusețea locului, frumusețea acestei aşezări duhovniceşti. Cu toate că plec, într-un fel rămân totuşi aici" – e vorba despre cuvintele lui Lucian Blaga scrise în *Cartea de aur* a mănăstirii Sâmbăta de Sus[152].

În cazul lui Mircea Eliade, inconfundabilul istoric al religiei, în general, şi al creştinismului, în special, consideră că observațiile subiective sunt de natură să îi pună sub semnul întrebării credința, ataşamentul la creştinism şi, mai concret, la Biserică[153]. Analizând îndoielile de acest fel, atrage atenția că acestea sunt generate fie de opiniile unor colaboratori ai săi, care l-au caracterizat – evident, dintr-un unghi de vedere personal – ca fiind un „necredincios creştin" (I. P. Culianu), fie datorită discreției savantului în a mărturisi

---

dogmatică a Bisericii ortodoxe catolice de răsărit (a protosinghelului Melchisedec) şi *Învățătura ortodoxă din religiunea creştinească a unei sânte, catolice şi apostolice Biserici pentru clasele liceale* (a lui Silvestru Morariu Andreievici). La acestea se adaugă monografiile şcolii teologice din Tübingen (D. Fr. Strauss, Fr. Chr. Baur, Bruno Bauer) şi cărțile lui I. Kuhn (*Katholische Dogmatik,* 1857) şi F. X. Dieringer (*Lehrbuch der katholischen Dogmatik,* 1857). N. Corneanu, *Pe firul vremii*, p. 192. N. Corneanu, *În pas cu vremea*, p. 49.

[149] Sunt evocate în acest sens mărturiile călugăriței Agafia Moişa şi ale sorei poetului, Aglaia Eminovici. N. Corneanu, *Pe firul vremii*, p. 190-191.

[150] N. Corneanu, *În pas cu vremea*, p. 111.

[151] *Ibidem*, p. 44.

[152] N. Colan, *Amintiri,* în „Mitropolia Ardealului", nr. 7-8/1966, p. 473-474. N. Corneanu, *Pe firul vremii*, p. 44.

[153] N. Corneanu, *op. cit.*, p. 131

dacă e credincios sau nu, fie din cauza faptului că a decis să fie cremanat[154]. Chirirahul teolog atrage însă atenția asupra serviciilor aduse de către Mircea Eliade credinței, religiei creştine, chiar ecumenismului, şi în mod special ortodoxiei, atitudini ce pot fi acceptate ca fiind un argument pentru reconsiderarea ilustrului istoric al religiilor[155]. Iar în motivarea opiniei sale evocă mărturisirea unui alt savant (I. G. Coman), care îl pomenea pe Mircea Eliade „totdeauna nu doar ca un erudit în istoria religiilor, ci mai ales ca un om credincios”[156].

În reflecțiile asupra lui Emil Cioran notează că mulți 1-au perceput şi-1 percep drept necredincios, chiar un apostat. În realitate, deşi criticat de ultranaționalişti pentru renegarea patriei, iar de teologi pentru sfidarea dogmelor Bisericii[157], Cioran este considerat a fi fost un „iubitor de neam” şi un om „credincios”[158]. Ceea ce nu s-a înțeles şi nu se înțelege încă e că, în viziunea compatriotului nostru, adevărata Românie trebuie creată lăuntric, printr-un exercițiu moral exemplar şi că religiozitatea autentică presupune ample meditații asupra Creatorului şi creației, ca El să ne devină interlocutor, dar şi asupra vidului, neantului, durerii, decepției, eşecului şi plictiselii. Şi toate acestea întrucât „prin scrisul său – arată Mitropolitul – Cioran atinge coardele sensibilității noastre ori de câte ori zguduie din amorțeală o lume «babilonizată» prin fanatismul său «fără crez», în realitate prin «lipsa iluziilor»”[159]. Iar corespondența lui Emil Cioran cu monahul Nicolae Steinhardt e declarată a fi edificatoare pentru credincioşia sa: „...în realitate – scria Cioran –, şi dumneavoastră o ştiți foarte bine, sunt un spirit religios, dacă religia presupune o conştiință fără dubiu a golului acestei lumi. Ce mai contează restul,

---

[154] *Ibidem*, p. 133.
[155] *Idem*.
[156] *Ibidem*, 134.
[157] N. Corneanu, *Pe baricadele presei bisericeşti*, vol. I, p. 562-563. Idem, *Pe firul vremii*, p. 39.
[158] N. Corneanu, *Pentru mai binele obştesc*, p. 82.
[159] N. Corneanu, *Pe baricadele presei bisericeşti*, vol. I, p. 562. Idem, *Pe firul vremii*, p. 39.d

din moment ce ştiu ce înseamnă a te ruga (şi, mai mult, neputinţa de a o face). Dar vă autorizez să o faceţi în locul meu...”[160].

În sfârşit, şi Lev Tolstoi este „salvat” din temniţa destinată ereziarhilor, întrucât protestantismul său exprimă, în mod clar, poziţia unui „om liber”, nu a unui „dogmatic”, de pe care a încercat să prezinte învăţătura creştină[161]. Chiar dacă a comis greşeli, aprecierea e că ataşamentul său faţă de creştinism n-ar fi trebuit să ducă la pedeapsa excomunicării, întrucât el n-a încetat niciodată să fie ataşat lui Hristos[162]. În plus, Tolstoi ocupă un loc de frunte nu numai în cultura şi spiritualitatea rusă, ci şi în cea universală prin valoarea operei sale, chiar şi a doctrinei sale. Iar viaţa lui interioară apare ca o expresie a condiţiei umane, dornică de eliberare de sub limitări şi de afirmare a existenţei în spirit, dornică de-a face bine şi de-a apăra demnitatea şi valoarea persoanei umane[163].

Aşadar, Mitropolitul Nicolae, fără a abandona încărcătura teologală, vine, prin cele scrise, în întâmpinarea contemporanului său[164], orice spirit vigilent descoperind în textele arhiereşti problemele lumii care-1 absoarbe şi, în egală măsură, drumul pe care îl deschide (sau îl păstrează deschis) credinţa în vertijul veacului[165]. Cu alte cuvinte, un om al Bisericii scrie despre globalizare, despre agresivitatea presei, despre terorism cu maximum de responsabilitate şi interpelează cultura şi ştiinţa, dialogând cu ele în mod manifest, la fel cum o face cu Cel de Sus; e în permanenţă credincios imperativului clarităţii, fără să fie, însă, tranşant sau autoritar[166]. Şi procedează în abordările sale apelând la o cantitatea şi varietatea de informaţii, toate impresionante, pe care, dincolo de faptul că le utilizează, le stăpâneşte aristocratic. Domină sursele, le ordonează conform planului de cercetare, un plan apărut ca urmare a documentării şi a proiectului propus *apriori*.

---

[160] N. Corneanu, *Pentru mai binele obştesc*, p. 83.
[161] N. Corneanu, *În pas cu vremea*, p. 21.
[162] *Ibidem*, p. 22.
[163] *Idem*.
[164] M. Florescu, *Opera publicistică a unui ierarh*, în „Vatra”, nr. 11-12/ 2008, p. 47.
[165] M. Maci, *op. cit.*, p. 63.
[166] D. Chetrinescu, *Scriitorul*, în „Vatra”, nr. 11-12/2008, p. 101.

Ierarhul nostru nu a scăpat însă de hăţişul pseudojudecăţilor de valoare. Universitarismul românesc însuşi, cu savanţii şi ignoranţii lui, îl supune cumpănirii înaintea de marea Cumpănire. Cei din urmă (contestatarii) – plini de sine, dar goi de merit – nu se sfiesc să pero-reze că Nicolae Corneanu aparţine unui timp apus. Da. E adevărat că Arhiereul nostru e un om care, prin vârsta biologică, e revendicat de un alt timp. O atenţie unitară şi multiplă contrazice însă maliţiozi-tăţile „savante", scrierile postcomuniste ale Prelatului nonagenar impunându-se prin forţa de a aduna şi crea punţi, surprinzătoare, dar remarcabile, între mefienţa intelectualilor aconfesionali şi fervenţii confesionali. Invită, altfel spus, „beligeranţii" la dialog, la întâlniri pe o problematică comună – marea surpriză e că cei ce se adună descoperă că ceea ce-i uneşte e mult mai important decât ceea ce-i desparte...

De ce astfel de performanţe? Pentru că e în joc o întreagă pedagogie asumată: a ascultării şi a întâlnirii celuilalt, care nu e anexat unei credinţe omnisciente şi omnipotente. E o didactică a invitaţiei la actualitate şi perenitate, cu sincera dorinţă de a fi sondat cât mai profund misteriosul ADN, purtător de multe, printre care – afirmă savanţii – şi de *pistis*!

S-a scris că Mitropolitul „Nicolae Corneanu este ultimul nume important din pleiada de patrologi şi istorici ai creştinismului antic din Biserica Ortodoxă Română, pleiadă ce-i cuprinde pe Ioan G. Coman, Dumitru Stăniloae, Iustin Moisescu, Teodor M. Popescu, Dumitru Fecioru, Teodor Bodogae"[167]. Ce-l caracterizează însă pe înaltul Prelat antologat?

Munca şi migala, vocaţia şi erudiţia ar putea fi două dintre tuşele ce-i definesc personalitatea şi opera. Apoi activitatea pastoral-misionară, fundamentată pe virtuţi remarcate şi elogiate de conştiinţa publică, arta oratorică aparte şi, bineînţeles, scriitura inconfundabilă, cu tonalităţi proprii, concisă, rafinată intelectual şi cotropitoare sentimental.

Dincolo de aceste ziceri, e vorba despre mult mai mult decât atât. E în discuţie impozanţa unui cărturar cu un *dar* indicibil; e

[167] C. Bădiliţă, *op. cit*., p. 10.

vorba despre un suflet străbătut de un fluid misterios ce inundă gândirea, despre un om cu o capacitate aparte de a-şi face, în mod natural, interlocutori în intimitatea lui; e vorba despre un îndrăgostit de izbânzile perene ale spiritului, despre un *spirit ales*, care face, prin scrisul său, din *his temporibus* o realitate mereu actuală şi atrăgătoare. E vorba, în sfârşit, despre un om şi o operă care invită la *sympozion*, la un *banchet* unde oaspeţii de seamă sunt smerenia şi cugetarea, fidelitatea şi admiraţia, simţul critic şi tainica profunzime.

Teologhisirea Părintelui Mitropolit Nicolae e, aşadar, filocalică, e o teologie frumoasă prin natura ei, dar şi prin frumuseţea duhovnicească ce o îmbie, generos, semenilor, ştiuţi şi neştiuţi...

NOOSFERA CA SPAȚIU CULTURAL-ISTORIC

Ceea ce, în spațiul cultural, s-a numit *noosferă* este, în esență, un ansamblu al unui univers spiritual cu virtuți modelatoare. *Noosfera* este astfel o realitate pentru sine, un spațiu cultural-istoric ce asigură comunicarea în interiorul unei colectivități cultivate. Altfel spus, *noosfera*, asumată ca *univers spiritual*, delimitând o zonă a culturii în sens larg, este dotată cu o conştiință de sine semiotică, ce implică o conştiință a propriului său specific, fiind înzestrată, totodată, cu un complex sistem de *memorie*, ca dimensiune cognitivă fundamentală. Fără această memorie, ea nu poate funcționa într-o lume grăbită, materialistă şi golită adesea de sentimentul valorilor spirituale, care rămân, totuşi, mereu, un dat inalienabil al umanității omului.

Faptul că acest spațiu cultural s-a instituit, pentru noi, într-*un timp real*, grație unor evenimente importante şi, în plus, semnificative, evenimente la care am fost „martori", a fost un mare privilegiu.

În acest sens, prezența la Universitatea de Vest din Timişoara, la propunerea Facultății de Litere, Istorie şi Teologie, a unor personalități de excepție, din Occident, dar şi din România, cărora li s-a conferit titlul de *Doctor Honoris Causa* al Universității, a devenit prilejul de a intra în contact cu un mod de a concepe studiul unui spațiu lingvistic şi cultural: cel românesc, aflat la confluența unor mari itinerarii ale culturii europene, pe dimensiunea ei romanică, vizând, în primul rând, relația *romanitate – românitate – latinitate*, căreia i s-a adăugat ideea europeană în relația ei cu Orientul romanic şi, strâns legat de ea, cea a integrării europene a spațiului românesc, pliată aceasta şi pe geneza acestui spațiu în inima latinității.

De altfel, contactul cu personalități speciale, figuri emblematice pentru un domeniu atât de important ca cel al romanisticii şi românisticii a fost şi un mod de integrare a noastră în valorile academice europene. Pentru o vreme, Facultatea devenise locul unde

se deschideau porțile spre tradiții științifice prestigioase, cu deplina conştiinţă a acestui fapt. De altfel, primul *Doctor Honoris Causa* al Facultăţii de Litere, Istorie şi Teologie a fost acordat marelui lingvist român Eugeniu Coşeriu, trăitor în Occident, eveniment cu valoare simbolică, intens recuperatoare.

Alocuțiunile ținute cu aceste prilejuri erau de fapt tot atâtea parcursuri profesionale. Publicate în broşurile alcătuite cu aceste ocazii, textele au devenit aproape imposibil de consultat. Ele cuprind un tezaur de informații ştiinţifice de mare interes, puncte de vedere, judecăţi de valoare, sugestii pentru cercetare şi nu mai puţin tulburătoare amintiri personale. Ele închegau o problematică unitară, alcătuind, în ultimă instanţă, *noosfera* acestui spaţiu cultural, un timp-memorie, adică, dar nu numai în sensul static de *depozit, arhivă*, ci şi în cel cu mult mai important de *patrimoniu şi instrument cognitiv*. un spectacol pasionant al inteligenţei şi al dăruirii întru studiu pe care „memoria" textelor reuşeşte să ni-l ofere! Aceasta a fost raţiunea pentru care am alcătuit cartea *Despre noosferă. O construcţie a memoriei*, Editura Excelsior Art, Timişoara, 2005, iar acum, împreună cu Sergiu Drincu, acest număr festiv al revistei „Philologica Banatica", dedicat Mitropolitului Banatului Î.P.S. Dr. Nicolae Corneanu, la cei 90 de ani de viaţă şi la cei 70 de ani închinaţi Bisericii Ortodoxe Române, dar şi la împlinirea a 10 ani de la conferirea titlului de *Doctor Honoris Causa* al universităţii de Vest din Timişoara, expresie a profundei noastre gratitudini pentru implicarea Sa academică în ctitorirea, pentru prima dată la Timişoara, a unui departament de *Teologie Ortodoxă* în cadrul Facultăţii de Litere, Istorie şi Teologie..

Prof. univ. dr. ILEANA OANCEA
Decan al Facultăţii de Litere, Istorie şi Teologie
(1996–2004)

CUVÂNTUL DE ÎNTÂMPINARE AL DOAMNEI RECTOR, PROF. UNIV. DR. LIZICA MIHUȚ, ROSTIT CU PRILEJUL CEREMONIEI DE CONFERIRE A TITLULUI DE *DOCTOR HONORIS CAUSA* AL UNIVERSITĂȚII „AUREL VLAICU" DIN ARAD Î. P. S. DR. NICOLAE CORNEANU, MITROPOLITUL BANATULUI, MEMBRU DE ONOARE AL ACADEMIEI ROMÂNE, 20 MARTIE 2003

„Bine ați venit Înalt Prea Sfinția Voastră! Aradul, prin reprezentanții săi, Vă salută călduros. Doresc să subliniez, de la început, că personalitatea pe care o reprezentați este cu totul copleşitoare. O personalitate prin excelență puternică ce îngemănează laolaltă erudiția, patristica şi ecumenismul. Ca erudit ați stabilit o legătură extrem de profundă între scriitorii patristici şi gândirea şi cultura clasică.

Înalt Prea Sfinția Voastră, în momentele de derută din anii 1990 şi până astăzi, în momentele de cumpănă pentru istoria noastră şi chiar pentru Biserica strămoşească, ați venit cu un discurs limpede, aparent simplu, dar, cu atât mai mult, încărcat de greutate. Ceea ce este extrem de important este că ați reuşit un lucru rar, dacă nu unic, în această parte de țară: să adunați laolaltă toate cultele şi etniile, prin liantul slujirii omului.

Puțini erau aceia care credeau că veți veni la Arad, pentru conferirea înaltului titlu academic de Doctor Honoris Causa, deoarece ştim că Înalt Prea Sfinția Voastră nu agreați festivitățile.

Preferați mai degrabă biblioteca şi universul livresc. Pentru că ați acceptat invitația noastră, Vă mulțumim şi dați-ne voie să Vă aplaudăm cu un „Bun venit” la Arad.

Aula Magna a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad este mai neîncăpătoare ca altădată pentru că, iată, cu toții, profesori, studenți, preoți, invitați, nutresc sentimente de reală prețuire pentru Înalt Prea Sfinția Voastră...”.

VOCAȚIA DIALOGULUI CA ARTĂ A IUBIRII DE DUMNEZEU ŞI DE OAMENI

Personalitate de excepție a Ortodoxiei româneşti şi nu numai, Mitropolitul Nicolae al Banatului are o biografie fascinantă. Este foarte greu să te decizi ce să admiri mai întâi, **omul de carte, intelectualul de excepție, contribuțiile teologice şi ecumenice, restauratorul de monumente istorice şi bisericeşti, organizatorul administrativ şi îndrumătorul colecțiilor de carte teologică şi istorică sau ierarhul distins şi vizionar.** În nici un caz, nu vom opta atât noi cât, şi mulți alții, asupra uneia dintre aceste excepționale calități, ci vom sublinia personalitatea complexă a Mitropolitului Nicolae, deopotrivă **ierarh, teolog** şi, nu în ultimul rând, un **om**, **admirabil prin noblețea sa spirituală.**

Statură ascetică, prezență agreabilă, admirabil prin discursul său nuanțat şi profund articulat la interogațiile lumii actuale, iubitor de cultură şi neam, Mitropolitul Nicolae marchează, în mod original, istoria recentă a Mitropoliei Banatului şi a Bisericii Ortodoxe Române. Pentru aceste calități ce îmbină în mod fundamental teologia şi cultura, Academia Română l-a ales membru de onoare, iar numeroase comunități academice, fundații şi societăți culturale i-au acordat cinstea pe care o binemerită.

Provenind dintr-o familie preoțească, îşi asumă valorile Ortodoxiei în plan personal, social, teologic, ecumenic şi mărturisitor, unificând în contribuțiile sale doctrina cu spiritualitatea Părinților Bisericii şi toate acestea cu relevanța socială şi culturală a Evangheliei lui Hristos.

Viața şi teologia stau sub semnul simbolului *scării,* astfel că cele 30 de trepte ale *Scării* traduse şi comentate, înmulțite cu sfințenia numărului 3, marchează cei 90 de ani pe care Mitropolitul Nicolae al Banatului îi aşază cu seninătate şi dragoste înaintea noastră, ca pildă

a căutărilor şi a regăsirilor sale dimpreună cu Iisus Hristos. Este bine să reținem că din cei 90 de ani, 70 i-a împlinit la altarul Bisericii, ca diacon (1943), preot (1960) şi arhiereu (1961), dând dovadă de responsabilitate în afirmarea ethosului Bisericii neamului în contextul multor provocări sociale, seculare, religioase şi culturale.

Considerăm că IPS Părinte Mitropolit Nicolae, în toți aceşti ani a fost pe de o parte, o „punte de dialog" între Biserică şi Societate, Biserică şi Cultură, iar pe de altă parte, a fost o punte de dialog în interiorul creştinismului şi al religiilor, în general. Numai un spirit superior întrupează asemenea calități şi atitudini ce pot aduce laolaltă oameni, aşezându-i în condiția umană a dialogului, prin prisma a ceea ce îi apropie prin valoarea fiecăruia dintre ei. Fie că vorbim despre dialogul instituționalizat la care a participat mai bine de jumătate de veac în cadrul organismelor internaționale ale creştinismului, ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române, fie că vorbim despre dialogul dintre teologie şi cultura vremii sau despre dialogul ca formă simplă a întâlnirii dintre două persoane, Mitropolitul Nicolae a manifestat întotdeauna respectul față de persoana umană, față de taina şi situația concretă a manifestării omului. Dacă ar fi să amintim despre contribuțiile sale la adâncirea dialogului dintre oameni, Biserici, confesiuni şi culturi în Europa, vom descoperi pe Ierarhul care a trudit mai bine de jumătate de veac pentru depăşirea sciziunilor din interiorul creştinismului şi pentru relaționarea culturii şi valorilor Ortodoxiei româneşti cu marea cultură europeană de inspirație creştină.

Astfel, dacă în anul 1962 a fost ales membru permanent al „grupului de studii patristice" din cadrul Comisiei „Credință şi Constituție" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, iar între 1978-1981 a activat ca membru în Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, să reținem că în plan panortodox a făcut parte din delegația Bisericii Ortodoxe Române care a vizitat Patriarhia Bulgară (1966), Bisericile vechi-orientale din Armenia, Egipt, Etiopia şi Siria (1969, 1979, 1997), Biserica Greciei (1971) Patriarhia Rusă (1971), Biserica romano-catolică din Belgia (1972), Biserica luterană din Suedia (1987), Patriarhia Ecumenică (1978, 1981, 1989), Patriarhia Sârbă (1981, 1995), Patriarhia Alexandriei

(1998), Patriarhia Ierusalimului (2000), participând la diferite alte conferințe şi întruniri cu caracter teologic-ecumenic în S.U.A, Anglia, Germania, Franța Danemarca, Finlanda, Elveția, Austria ş.a. Contribuția ecumenică a Mitropolitului Nicolae rămâne un reper pentru generațiile viitoare, spre a găsi punctul de joncțiune din interiorul creştinismului pentru afirmarea comună a Evangheliei lui Hristos în Europa.

Creator al unei „culturi a dialogului", fundamentate pe iubirea de Dumnezeu şi de oameni, în care sunt sintetizate „Legea şi proorocii", Mitropolitul Nicolae al Banatului rămâne un reper incontestabil al Ortodoxiei universale în confluența ideilor, confesiunilor, religiilor şi culturilor secolului al XXI-lea.

Pentru noi, cei ce am avut şansa să-l cunoaştem, bucuria unui astfel de moment aniversar este deplină şi anamnetică, Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad conferindu-i în anul 2003 înaltul titlu ştiințific de *„Doctor Honoris Causa"*. Personalitate de primă mărime a Bisericii şi societății contemporane, Mitropolitul Nicolae reprezintă o făclie vie şi pilduitoare prin abnegație şi bunătate, altruism şi sinceritate, dragoste şi noblețe.

Întru mulți ani, Înalt Preasfințite Părinte Mitropolit!

Prof. univ. dr. Lizica MIHUȚ
Prof. univ. dr. Cristinel IOJA

CUVÂNTUL Î.P.S. DR. NICOLAE CORNEANU, MITROPOLITUL BANATULUI, MEMBRU DE ONOARE AL ACADEMIEI ROMÂNE, LA CEREMONIA DE CONFERIRE A TITLULUI DE *DOCTOR HONORIS CAUSA* AL UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIŞOARA, 20 NOIEMBRIE 2003

Domnule Rector,
Onorat Senat al Universității,
Doamnă Decan,
Onorată asistență,

Mărturisesc sincer că cinstea de a-mi fi fost acordat titlul de *Doctor Honoris Causa* al Universității de Vest mă copleşeşte. Într-un fel m-am obişnuit cu el, dar şi în cazul de față nu mă simt vrednic să-mi fi fost atribuit. Mă plec însă smerit în fața hotărârii luate şi încerc să-l justific prezentându-Vă o temă care poate veți accepta că se leagă într-un fel de preocupările Facultății de Litere, Istorie şi Teologie, şi anume:

Începuturile literaturii române

Orice popor, atunci când face istoria propriei literaturi, porneşte de la primele începuturi care sunt împinse cât mai înapoi pe firul vremii. Bunăoară francezii includ printre cei dintâi scriitori ai lor pe toți latinii care şi-au desfăşurat activitatea în vechea Galie (ex. Ausonius, Hilarius de Poitiers, Sulpicius Sever, Hilarius de Arles, Grigoire de Tours etc.). Într-un mod inexplicabil, în ce ne priveşte, deşi etnogeneza poporului român aparține veacurilor IV–VI, noi obişnuim să punem cele mai vechi manifestări ale scrisului în legătură cu epistola lui Neacşu din Câmpulung de la 1521 sau cu unele manuscrise slavone puțin anterioare acesteia. Astfel, nume-

roasele veacuri scurse de la efectiva formare a poporului român constituie un imens gol, aşa-numitul „mileniu mut“, în care n-am fi existat decât sub raport biologic. Pretenţia aceasta, pe lângă faptul că este obiectiv imposibilă, nu este credibilă. Din momentul în care ne-am născut ca popor şi până la data când se convenea, până nu demult, că ar fi apărut primele manifestări ale scrisului românesc, s-au înregistrat, cum era normal, suficiente producţii de natură să intereseze pe istoricul literar. E adevărat că limba vorbită de strămoşi a fost latina şi că, până acum, specialiştii au apreciat că tot ce s-a produs în atare limbă, sau în idiomul de tranziţie până la închegarea limbii române propriu-zise, nu este a se lua în considerare. E adevărat apoi că majoritatea celor ce s-au îndeletnicit cu scrisul în vremea aceea erau clerici, iar operele lor constituiau tratate teologice, epistole, comentarii, dialoguri sau prefeţe pe marginea textelor sacre, toate respinse în lungii ani ai dictaturii atee (1945-1989). Lăsând deoparte iraţionalitatea unor criterii de asemenea natură ideologică aplicate domeniului ce ne preocupă, mă grăbesc să precizez că toţi scriitorii care foloseau latina în epoca de formare a noastră ca popor, dacă nu sunt români propriu-zişi, nu li se poate însă refuza apartenenţa la populaţia ce pe bun drept se numeşte străromână iar, producţiile lor, dacă nu sunt române – elegii sau epopei -, nu aparţin mai puţin speciilor literare proprii epocii şi condiţiilor de atunci.

Aşadar, precum observa prof. Gabriel Ţepelea (**Pentru o nouă istorie a literaturii şi culturii române vechi,** Bucureşti, 1994, p.32; idem, **Opţiuni şi retrospective,** Bucureşti, 1989, p.80), „ideea încorporării scriitorilor latini din Dacia într-o istorie a literaturii şi culturii noastre este prea îndrăzneaţă doar dacă facem abstracţie de alte istorii literare europene, unde scrierile în limbile naţionale au fost precedate ori s-au dezvoltat concomitent, în perioada de început, cu scrierile în limba latină“.

Pentru a exemplifica cele acum afirmate voi începe prin a arăta că textele literare cele mai vechi se înscriu în genul hagiografic. Primul este **Pătimirea Sfinţilor Epictet şi Astion** din preajma anului 300, referitor la martirii care şi-au sfârşit viaţa în cetatea Halmiris de la Gurile Dunării. Acest document, observă un comentator, „oferă elemente preliminarii pentru istoria lingvisticii şi filologiei române,

după cum reprezintă elementele fundamentale de elucidare a problematicii culturii străvechi româneşti“.

În continuare, menționez **Pătimirea lui Darius** din 303, cu referiri la istoria mentalităților, mai ales în privința persistenței cultelor păgâne la Dunărea de Jos. Darius poate fi un ilir sau localnic din Axiopolis, Cernavoda de astăzi.

Alte două *pătimiri* sau *acte martirice* scrise tot în latină sunt cele ale lui **Emilian din Sdurostor** (anul 363) ori ale lui **Sava Gotul** (anul 372), ultimul pus pe seama episcopului Bretanion al Tomisului (Constanța de astăzi) ori a preotului Sansala, un autohton. Moaştele Sfântului Sava, se cuvine adăugat, au format obiectul unei semnificative corespondențe datând din anii 373-374, între Sf. Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei – renumit scriitor al vremii – şi guvernatorul Sciției Mici (Dobrogea de astăzi), Iunius Soranus.

Acestor prime documente literare străromâne trebuie adăugate operele unei pleiade de autori care au activat pe teritoriul corespunzător ariei de formare a poporului român. Unul din ei este Teotim, episcopul Tomisului, care se bucura de prestigiu deosebit în cercurile teologice şi bisericeşti din jurul anului 400, apărător al Sfântului Ioan Gură de Aur, alt mare scriitor al vremii. A compus, pe lângă valoroase omilii, „opere scurte şi comatice (alcătuite din fraze scurte), în formă de dialog şi în stilul vechii elocințe“. Ieronim (346-420), care ne dă această informație, adaugă: „Aud că mai scrie şi alte lucrări“ (**De viris illustribus,** 131).

Urmaşul lui Teotim, **Ioan al Tomisului,** care a păstorit ca episcop înainte de anul 448, scriitor de talent, autor al unor cărți compuse în limba latină sau numai tălmăcite din greceşte în latineşte, este prezentat de un contemporan ca „unul din cei mai buni teologi ai timpului“ (Marius Mercator, **Epilog la tălmăcirea unui fragment din cuvântul lui Eutherius**).

Teotim al II-lea al Tomisului redactează, pe la mijlocul secolului al V-lea, o epistolă răspuns în limba latină către împăratul Leon I (457-474), în care se declară de acord cu hotărârea sinodului ecumenic de la Calcedon (451) de condamnare a ereziei monofizite, care pretindea că în persoana Mântuitorului Hristos era o singură fire („fizis“), cea dumnezeiască.

Din zilele înfloririi Bisericii tomitane mai citez pe ierarhul Valentinian (aproximativ 550), figură de prim ordin în disputele teologice ale vremii, căruia papa Vergilius (mort în 555) căuta să-i dovedească apartenenţa sa la dreapta credinţă şi cu care a schimbat o corespondenţă rămasă celebră.

Cunoscut în întreaga creştinătate pentru activitatea şi opera sa e străromânul Ioan Casian (360-430/5), al cărui nume provine de la acela al satului Casian, fost Seremet, de pe valea Casimcei, judeţul Constanţa, „regiune solitară şi încântătoare“ (**Collationes Patrum,** XXIV, 1, 3). Versat în literatura clasică, după peregrinări prin Palestina şi Egipt, Constantinopol, Roma şi Galia, se va stabili în cele din urmă la Marsilia, de unde a influenţat covârşitor monahismul occidental. A scris mult, între operele sale meritând să fie citate **Convorbirile cu părinţii deşertului, Aşezămintele vieţii mănăstireşti de obşte şi despre remediul celor opt păcate principale, Despre întruparea Domnului** etc. **Convorbirile (Collationes Patrum)** au inaugurat un nou gen literar, acela al Patericului, care va face carieră mai ales în Răsărit, dar va constitui şi în Apus lectura preferată a monahilor şi a tuturor doritorilor de progres şi desăvârşire în viaţa spirituală.

Prieten şi însoţitor de călătorie al lui Iona Casian a fost Sfântul Gherman, originar şi el din Dacia Pontică. Despre el găsim informaţii în **Collationes** şi tot aici s-au păstrat câteva fragmente din scrisul său. La drept vorbind, Sfântul Gherman a fost interlocutorul lui Ioan Casian, iar textele puse sub numele său ar putea uşor alcătui un tratat de spiritualitate în care sunt abordate „cele mai subtile probleme de psihologie şi de filosofie, ca şi cele din domeniul de cea mai rafinată subţirime a teologiei“.

Produs al aceluiaşi mediu dobrogean este Dionisie Exiguul, adică „cel mic“ (465-545/50), expert în aproape toate ştiinţele vremii. De la el a rămas o preţioasă descriere a conaţionalilor săi mai deosebiţi: „Poate pare un lucru nou celor neştiutori că Sciţia, care se arată îngrozitoare prin frig şi, în acelaşi timp, prin barbari, a crescut totodată bărbaţi plini de căldură şi minunaţi prin blândeţea creştină. Că lucrul stă aşa cum îl ştiu nu numai printr-o cunoaştere directă, din naştere, ci mi l-a întărit şi experienţa, întrucât se constată că acolo

(scil. în Sciţia Mică), într-o obşte pământească expusă în calea relelor, au fost renăscuţi cu harul lui Dumnezeu, prin taina botezului, oameni din care fac parte şi unii preafericiţi părinţi cu care acea regiune se laudă ca de o rodire duhovnicească deosebită, oameni pe care am fost învrednicit să-i văd ducând o viaţă cerească în trup fragil. Credinţa lor strălucind prin legătura cu fapta bună era pentru toţi pildă de viaţă şi sinceritate. Ei nu erau prinşi în reţeaua unei griji lumeşti… Ei au ţinut totdeauna cu tărie neînfricată dogmele credinţei ortodoxe, căci, deşi erau simpli, în ştiinţă nu erau nepricepuţi" (Dionisie cel Mic, **Prefaţă la traducerea a două scrisori ale Sf. Chiril al Alexandriei**).

Plecat din locurile natale care îi erau atât de dragi, Dionisie ajunge la Constantinopol şi apoi la Roma, unde predă ca profesor în şcolile vestite ale capitalei Imperiului. A scris foarte mult, dar meritul său principal rămâne întemeierea ştiinţifică a erei creştine. El a propus ca anii erei în care trăia lumea de atunci să nu mai fie socotiţi de la Diocleţian, ci să fie număraţi de la naşterea Mântuitorului Iisus Hristos. Calculul său a fost acceptat încă din 527 în Italia, iar o sută de ani mai târziu în Franţa, în secolele VIII-IX în Anglia, iar cu timpul în întreaga lume.

Aparţinător secolelor IV-V este Aethicus, supranumit „Histricus", deoarece provenea din Histria. De la el a rămas o interesantă cosmografie şi un alfabet original. A călătorit mult, străbătând ţinuturi numeroase din Europa, Asia şi Africa. A stat cinci ani în Grecia, un an în Spania, o vreme printre neamurile germanice, apoi a trecut prin Danemarca, Suedia, Norvegia, până s-a oprit în Groenlanda. A rămas un an în Armenia şi a străbătut Mesopotamia, Mongolia, India, apoi pe apă a ajuns în Ceylon şi s-a întors acasă, după multă vreme, trecând prin Babilon, Arabia, Canaan şi Libia. Toate aceste itinerarii, viaţa popoarelor întâlnite, credinţele, moravurile, virtuţile lor războinice, bogăţiile ţinuturilor etc. sunt consemnate de Aethicus în **Cosmografia** sa.

Nu voi încheia această înşiruire incompletă de scriitori români fără a pomeni câţiva sud-dunăreni aparţinând aceleiaşi arii spirituale şi lingvistice în care limba a continuat multă vreme să fie mijlocul

comun de exprimare şi comuniune: Niceta al Remesianei, Laurenţiu din Novae, Martinus din Dumio şi Ulfila.

Niceta al Remesianei, azi Bela Palanka (341-415), a cărui arie de activitate s-a întins şi peste nordul Dunării, a elaborat numeroase scrieri teologice, un tratat asupra muzicii religioase şi imnul **Te Deum laudamus.**

Laurenţiu din Novae, localitate din provincia danubiană Moesia Inferioară (a trăit în jurul anilor 401-417), ne-a lăsat câteva interesante omilii, valoroase sub aspect literar, care îl arată înrudit cu Niceta al Remesianei.

Un scriitor străromân recent recuperat este Martin din Dumio (+580); originar din Singidunum, localitate pe ruinele căreia se va ridica ulterior Belgradul, el aparţine într-un fel Panoniei, de unde şi supranumele de „Panonicus“ (Panonianul). De la el au rămas opt opuscule de factură morală în stilul lui Seneca şi trei poezii în hexametru dactilic şi distih elegiac, nu lipsite de influenţe vergiliene.

Citez în fine pe Ulfila (+383) care a activat ca episcop printre goţii din nordul şi – după 380-350 – din sudul Dunării, pe seama cărora a tradus **Biblia,** traducere îmbibată de cuvinte de origine latină, consecinţă a traiului său printre români.

Înşiruirea de până aici demonstrează că în spaţiul carpato-danubiano-pontic au trăit şi creat numeroşi autori de la care a rămas o literatură nu lipsită de importanţă istorică. Lucrările compuse de ei sunt nu numai teologice şi religioase, ci în acelaşi timp lirice, filosofice, geografice, calendaristice…, unele traduceri de reală valoare, toate distingându-se printr-o demnitate estetică aparte.

Cele până aici arătate demonstrează că literatura străromână trebuie socotită ca reprezentând epoca străveche a literaturii române, pe care nu avem dreptul să o ignorăm. Altfel zis, pot afirma, împreună cu un specialist, că „înainte de anonimul poporan şi de Dante, noi am dat Europei un legislator de obşte monahală, care era scitul Ioan Casian, un alt Orgeu al creştinătăţii în persoana lui Niceta al Remesianei şi pe creatorul cronologiei ce se întrebuinţează acum, pe dobrogeanul Dionisie cel Mic“. Evident că cercetările în domeniul de care m-am ocupat se află abia la începuturile lor. Sunt necesare studii multidisciplinare de lingvistică, literatură, filozofie, sociologie,

inclusiv teologie. „Abordarea problemei în cadrul mai vast al scrisului românesc în limba latină va trebui să ducă la integrarea ei în problematica scrierilor româneşti în limba latină, deschiderea – ca şi în alte istorii literare şi culturale – a unui capitol pentru începuturile scrisului în limba latină la noi şi, implicit, lărgirea sferei de interes faţă de această perioadă. Şi nu e puţin lucru a identifica în perioada de etnogeneză a poporului român adevărate nuclee spirituale pe teritoriul patriei noastre, scriitori şi probleme, în locul vacuumului propus până acum“. (G. Tepelea, **op. cit.**, p.39).

Iar pentru a încheia, mai adaug că descoperirea mult interesantului capitol al „literaturii străromâne“ aparţine profesorului de Teologie Ioan G. Coman (1902-1987), ale cărui merite n-ar trebui prea uşor uitate. (**Scriitori bisericeşti din epoca străromână,** Bucureşti, 1979).

† Nicolae

(Extras din volumul Ileana Oancea, *Despre noosferă. O construcţie a memoriei*, Editura Excelsior Art, Timişoara 2005, p. 79-85.)

Studii şi articole în onoarea
Î.P.S. Dr. Nicolae Corneanu
Mitropolitul Banatului
Membru de Onoare al Academiei Române

VALENȚELE *COMESENIEI* ÎN ACTUL CREATOR LA NICOLAE STEINHARDT

PĂTRUȚ-NICOLAE BĂNĂDUC

Cuvinte-cheie: *convivialitate, echilibru, relație, interpretare, sacralitate*

Actul creator steinhardtian dispune în textele sale de existența unor termeni ce au puterea de a conceptualiza, a semnifica până la definiții deja clasice pentru contemporaneitatea mărturisitoare monahului eseist. Un astfel de concept, după propunerea lui Ion Vartic, ce fundamentează „revelarea viziunii religioase”[1] a celui în cauză, este *comesenia*, iar şase sunt textele care aduc la lumină un astfel de termen: *Secretul „Scrisorii pierdute” (Încercare asupra unei interpretări raționale a operei lui I.L. Caragiale),Călătorului îi şade bine cu drumul*, *Despre singurătatea lui Noica, Falsul idealism (I), Falsul idealism (II), Nunta din Cana Galileii*, toate acestea, alături de o inedită *Addenda*, cuprinse în volumul intitulat *Cartea împărtăşirii*. Dar adiacent acestor texte, vom surprinde linearitatea termenului şi în alte texte ale lui Nicolae Steinhardt.

Pentru a surprinde relevanța termenului nostru, vom face apel la explicațiile pe care acesta le dobândeşte în dicționare, fiind un cuvânt care deschide mai multe perspective; sensul lexical este fundamentul pentru semnificațiile pe care acest termen, pornind de la „întrebuințările” steinhardtiene, au relevanță literară, morală şi teologică.

Cuvântul *comesean*, aşa cum îl explică *Dicționarul fundamental al limbii române explicativ, morfologic, ortografic şi ortoepic* are

[1] N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii*, ediție alcătuită de Ion Vartic, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1998, p. 5.

sensul de „persoană care stă la masă împreună cu altcineva; conviv”, cu *varianta* „conmesean”[2]. *Dicționarul etimologic al limbii române*[3] nu face referințe la el, şi nici *Dicționarul de neologisme*[4]. În schimb, *Dicționarul enciclopedic ilustrat „Cartea românească”* din 1931, alcătuit de doi congeneraționişti ai lui Nicolae Steinhardt, I. Aurel Candrea şi Gh. Adamescu, oferă următoarea explicație, nu lipsită de uzul/izul interbelic al exprimării: *comesean* – „cel ce mănâncă de obiceiu la masă cu altul”, urmat de un exemplu (ca folosire într-un enunț al cuvântului) ce comunică în viziunea de ansamblu cu concepția şi predilecția steinhardtiană pentru opera lui I.A. Brătescu-Voineşti: „*trebuia acum o nouă bătaie de cap…pentru potrivirea locurilor fiecăruia din comeseni (BR.-VN.)*”[5]; „abreviațiunile”[6] trimit la acest scriitor şi la posibilele texte suport ale „bibliografiei”: *În lumea dreptății* (Iaşi, 1907), *Întunerec şi lumină* (Bucureşti, f.a.), *În slujba păcii* (Bucureşti, f.a.)[7].

Acelaşi *Dicționar enciclopedic ilustrat* oferă şi o etimologie a termenului nostru supus analizei: *comesean* – „refăcut din *mesean*, după fr. *commensal*”[8], iar Nicolae Steinhardt îl va ridica ierarhic comparativ cu englezescul *conviviality*[9], pentru a-l nuanța în câmpul semantic al interdisciplinarității implicite.

---

[2] *Dicționarul fundamental al limbii române explicativ, morfologic, ortografic şi ortoepic,* autori: Gabriel Anghelescu (coordonator), Emilia Mareş, Alexandru Muşina, Tania Muşina (revizia finală a termenilor), Braşov, Editura Aula, 2008, p. 252.

[3] Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită şi traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru Mehedinți şi Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2001

[4] Onufrie Vințeler, *Dicționarul de neologisme*, Editura Lucman, Bucureşti, 2006.

[5] *Dicționarul enciclopedic ilustrat „Cartea românească”*, *Partea I* de I.-Aurel Candrea, profesor la Facultatea de Litere din Bucureşti şi *Partea II* de Gh. Adamescu, profesor, membru corespondent al Academiei Române, Editura „Cartea Românească” S.A. – Bucureşti, 1931, p. 312.

[6] *Ibidem,* p. XXII.

[7] *Ibidem,* p. XIX.

[8] *Ibidem,* p. 312.

[9] N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii...*, p. 94.

La origine, termenul provine din limba latină, din rădăcina verbală a lui *com-edo, edi, essum, edere* (cu formele *comes, comesse, comesses*) şi are sensul de „a mânca, a hrăni, a consuma, a mânca bani, a risipi, a ruina”[10]; *Dicționarul latin-român* adaugă şi substantivul *comes, itis*, cu sensul de „tovarăş, companion, însoțitor, camarad, prieten, pedagogul unui copil, cel ce întovărăşeşte pe un nobil sau un împărat, funcționar, suită”[11]; acestea sunt evidente pentru faptul că sensul termenului *comesean* redă ideea de a însoți pe cineva la masă. Nu mai departe, acelaşi dicționar prevede ideea de „împreună cu” şi pentru verbul *com-bibo, bibi,ere*, sugerând actul de „a bea împreună”, cu substantivul dedus *com-bibo, onis* în sensul „tovarăşului de băutură, de chef”[12].

Argumentele monahului eseist nu sunt numai religioase, ci țin şi de viața practică, mergând, unde este cazul, până la justificare interdisciplinară, uzând de termeni literari, filosofici, judiciari sau teologici, semantica termenului *comesenie* îmbogățindu-se cu orice consemnare textuală.

Locul inițial al termenului *comesenie* derivă din teoretizarea valorilor spirituale pe care le presupune „sufletul românesc”; în acest sens, ipostaza creatoare a monahului Nicolae Steinhardt din *Secretul „Scrisorii pierdute”*[13] este genială prin sintetizarea concepției sale asupra spiritualității spațiului românesc.

Se iscă o întrebare: de unde porneşte, din punct de vedere ideatic, consultativ şi livresc, această „încercare asupra unei interpretări raționale a operei lui I. L. Caragiale”? Eseul steinhardtian este generos, primul filon al „referințelor” trimițând la Machiavelli:

---

[10] Teodor Iordănescu, *Dicționar latin-român*, Bucureşti, Editura Ziarului „Universul”, 1945, p. 139.

[11] *Ibidem,* p. 139.

[12] *Ibidem,* p. 139.

[13] Eseul, precizează Ion Vartic în *Explicație pentru „Cartea împărtăşirii”*, „a fost inițial publicat în revista *Ethos*, de la Paris, în 1975, cu complicitatea lui Virgil Ierunca şi în condiții de clandestinitate căutată, menit să nu atragă atenția Securității: Nicolae Niculescu. E numele cu care N. Steinhardt şi-a semnat şi *Testamentul politic*, pus ulterior în fața *Jurnalului fericirii*” (*Cartea împărtăşirii*, p. 5).

„Jacques Maritain, în *Antimoderne*, ia apărarea lui Machiavelli, stabilind o deosebire între machiavelismul relativ de altădată şi machiavelismul absolut din zilele noastre”, eseistul nostru preferând pe „cel din dintâi”, care, „deşi vrednic de osândă şi puţin îmbietor, i se pare totuşi de îndurat, deoarece nu răstoarnă valorile umane tradiţionale şi nu instaurează iadul pe pământ; mai umblă cu unele perdele şi menajamente, şi-n marginile lui *se mai poate trăi*”, făcând trimitere la conotaţiile conceptelor de „dreapta-socotinţă”[14] şi „amenitate”[15] ale poporului român; când comentează „machiavelismul absolut”, apar şi elementele care ţin de câmpul semantic al *comeseniei* (familia, mâncarea, băutura, credinţa, erosul), pentru că în această atitudine „lucrurile se schimă cu desăvârşire: politica devine singura entelehie recunoscută […], politicul e necontestat (familia, mâncare, băutura, viciul, slăbiciunile, credinţele, eresurile, erosul, patosul, logosul, felurimile toate i se supun făcând proskinesis)”[16].

Cel de-al doilea filon interpretativ face trimitere la Marshall McLuhan cu opera sa, *Galaxia Gutenberg*, după care interpretul oricărei opere trebuie să abolească „metoda punctului de vedere fix sau specializat, potrivit căreia repetarea este piatra de încercare a adevărului şi a simţului practic”, şi mai mult decât atât, „astăzi, ştiinţa şi metoda noastră nu tind spre un punct, ci se străduiesc să descopere cum să facem ca să nu avem doar *un* punct de vedere: nu

---

[14] Exaltat în faţa faptului că Virgil Ierunca îi va edita volumul *Între viaţă şi cărţi*, de pe patul spitalului în urma uni infarct, la data de 19 august 1976, îi scrie „o epistolă”, mulţumindu-i şi parafrazând cartea lui Alexandr Soljeniţîn, *Auguste quatorze*: „Dar asta-i curată dreaptă socoteală ortodoxă, asta-i adevărată înţelepciune românească! Niciodată la noi sfinţenia nu s-a confundat cu neghiobia, dimpotrivă, cu neînfricarea, cunoaşterea, coborârea în întunecimi, frecventarea nepuritană a realităţilor celor mai abisale” (*Dumnezeu în care spui că nu crezi... Scrisori către Virgil lerunca (1967-1983*), Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 206).

[15] „Amenitatea, gentileţea, politeţea ţin de creştinism: dragostea e în primul rând amabilă bunăvoinţă, vorbire nerăstită, surâs îmbietor, degajată compasiune, linişte” (*Dumnezeu în care spui că nu crezi... Scrisori către Virgil lerunca (1967-1983)*, p. 71).

[16] N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii*, p. 18.

este metoda delimitării şi a proiectării în perspectivă, ci a «câmpului» deschis şi a suspendării judecăţii. Aceasta este acum singura metodă viabilă în condiţiile electrice de mişcare simultană, de informare şi de interdependenţă umană totală”[17]. Valenţele acestei expresii ultime („interdependenţă umană totală”) îşi găsesc reverberaţii literare la orice nivel al ipostazelor spiritului său creator şi direct proporţional cu experienţa sa culturală, carcerală ori baptismal-monahală.

Având o astfel de lectură referenţială şi primar actualizată în eseul său din 1975 (dar şi de contemporaneitate, de generaţie am putea spune, 1975 fiind şi anul traducerii acestei cărţi de excepţie), actul creator steinhardtian se redefineşte pe sine, când aserţiunile acestuia reprezintă „un alt ajutor” de interpretare: „Până a fi apărut sistemele lui, îmi formulam convingerile privitor la Caragiale cu oarecare sfială şi teamă. După aceea am prins însă mare curaj. De ce? Pentru că McLuhan propune pentru orice operă literară o analiză dincolo de text, de vorbe, o analiză căreia el îi spune «de câmp» şi care ar putea fi tot atât de bine denumită spectroscopică. Noua metodă de cercetare, trecând peste materialul scris, ia în consideraţie şi ceea ce nu e tipografic şi vizual, adică nimbul din jurul lucrării, *aura* ei, atmosfera, fundamentul, tot ce-i satelit şi-n stare de pulbere încă neaglomerată, fondul inconştient în osmoză cu mentalitatea societăţii”, iar pentru a defini plastic metoda „spectografiei lui Caragiale” ca „lumina epocii care sălăşluieşte inconştient şi probabil nevoit în text”, interpretul Steinhardt conchide printr-o imagine plastică, naturală şi cosmică: „toate acestea sunt nume diferite ale aceluiaşi lucru, care este în opera de artă ceea ce sunt soarele şi căldura lui pentru vin (prin mijlocirea strugurilor care s-au copt în verile fierbinţi) şi pentru cărbune (care şi el dă numai căldura solară acumulată)”[18]. Prima valorificare a termenului de *comesenie* este aşadar aceea de a surprinde specificul acestui „echilibru românesc”, care propune „o *lume nouă* […] o *altă morală*, care-i arierplanul şi

---

[17] Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg. Omul şi era tiparului*, Cuvânt înainte de Victor Ernest Maşek. Traducere din limba engleză de L. şi P. Năvodaru, Idei Contemporane, Editura Politică, Bucureşti, 1975, p. 440.

[18] N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii*, p. 19.

fundația lumii caragialești”[19]. De abia acum *comesenia* își distribuie însușirile în creația steinhardtiană.

Unul din atributele (însușire esențială în valorizarea) „românismului”[20], ce derivă din cele expuse, este *echilibrul* existențial al vieții: „Actul al IV-lea este acela unde, pentru cine are ochi de văzut, urechi de auzit și inimă să-i bată, autorul *Scrisorii* saltă peste comedia de moravuri, peste genul realist, peste teatru și ne aduce cu iuțeală mare, în marș forțat – uimiți, încântați, emoționați (vezi lacrimile) – în lumea care nu mai e a unei realizări teatrale, ci a marii arte unde se decodează sufletul omenesc – în cazul de față, românesc”.

Retorica steinhardtiană nu este caracteristică doar eseurilor sale teologice consemnate ca omilii sau predici (proprii discursului de amvon) din volumul postum *Dăruind vei dobândi*, ea se regăsește ca o anafora tematică, în structuri repetative ce dau consistență creației sale artistice; interogația sa este întotdeauna primă sau finală: „Ce-i această lume și care-i punctul precis din care începe să se arate privitoriului?”, iar răspunsul este concretețea enunțului definitoriu, conclusiv și deductibil din argumentele enunțate: „E lumea minunată a echilibrului românesc, iar de arătat se arată în punctul magic în care Cațavencu își cere iertare și coana Joițica îl iartă. […] Actul al IV-lea e totul și duce de-a dreptul la izvoarele românismului”[21]. Trebuie menționat faptul că spiritualitatea viziunii sale asupra românismului este complementară concepției Părintelui Dumitru Stăniloae, care propune echilibrul ca dimensiune generală formală a spiritului românesc, întrucât balansarea spiritului românesc între Est și Vest sau componenta orientală și occidentală a conținutului ethosului său are ca rezultat un *echilibru* general al acestui spirit[22]. Acest echilibru se

---

[19] *Ibidem*, p. 20.

[20] *Românismul* este un termen „împrumutat” de la Părintele Dumitru Stăniloae, pe care Nicolae Steinhardt îl citează ca pe un spirit creator normativ în spațiul românesc: „părintele D. Stăniloae a dovedit, pe larg și în chip hotărâtor, că cea mai de seamă caracteristică a sufletului românesc este echilibrul” (N. Steinhardt, *Cartea împărtășirii*, p. 26.)

[21] N. Steinhardt, *Cartea împărtășirii...,* p. 21-22.

[22] Dumitru Stăniloae, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român,* Editura Elion, București, 2001, p. 39.

poate constata în toate formele sale de viață şi în toate atitudinile lui spirituale.

Numai după ce stabileşte aceste elemente de *comesianitate* cu direcție fenomenologică spre„românism”, monahul eseist propune şi efectele acesteia, la loc de cinste fiind *blândețea*, care e mai degrabă o datorie[23], motiv pentru care „lumea blândeții, iertării şi împăcării, lumea machiavelismului relativ a păstrat legătura ontologică neîntreruptă cu esența creştinismului. Nu e agitată, are timp să fie cuviincioasă, are timp şi de tabieturi şi taclale”; ca spațiu arhetipal al *comeseniei* propune „prispa şi cerdacul, element permanent al arhitecturii populare, de asemeni loc de trecere şi de îmbinare între natură şi intimitatea vieții de familie”[24]. Alt efect al *comeseniei* ce decurge din românism este „relativizarea generală”[25], şi Steinhardt face aici apel la experiența totalitarismului în România şi implicit la perioada sa de detenție, deoarece din „experiența ultimului sfert de veac în România […] omul de rând din Răsărit ştie mai mult decât intelectualul din Occident”, căci „pentru un popor nespus de îngăduitor, nevinovat şi neştiutor de sadism, încarcerarea a fost atât de uluitoare, încât saltul produs a fost şi el excepțional”; iar toate împrejurările de depăşire ale unei stări de persecuție devin „forme de reacție ale sufletului omenesc tradițional împotriva demențelor unei clipe dezechilibrate de istorie”[26]. Nu insistăm în acest plan sociopolitic, deoarece însuşi eseistul refuză comentariile de tip expertiză ale fostului regim dictatorial.

Constatările critice ale lui Nicolae Steinhardt, în sensul interpretărilor de câmp a operei de artă în literatura română, îl fac să vadă apogeul şi „punctul culminant al aspirațiilor artei prin *bunăvoință* şi *înduioşare*” care „poate fi aflat în opera lui Ioan Al. Brătescu-Voineşti […], în nuvela *Călătorului îi şade bine cu drumul*”; de aici extrage elementele „pentru caracteriologia poporului român”[27];

---

[23] N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii...,* p. 46.
[24] *Ibidem,* p. 54.
[25] *Ibidem,* p. 56.
[26] *Ibidem,*p. 56-57.
[27] *Ibidem,* p. 93.

numai în atare condiții criticul nostru compară sensul termenului nostru: „ceea ce la Dickens se numea *conviviality* şi în româneşte se poate, cu o treaptă mai sus, numi „comesenie" arată că, sufletul românesc, realizarea fericirii nu necesită negreşit împilarea ori înfrângerea *celuilalt* şi nu se clădeşte pe scheme antagonice". Are şi momente în care ipostaza creatoare a lui Nicolae Steinhardt atinge instanțele fericirii ca împreună-lucrare umană: „În gnoza *Călătorului* beția solitară nici nu poate fi concepută; trăieşte, dimpotrivă, acea bucurie pe care fericirea ori binele celuilalt nu numai că o stingheresc, ci o amplifică; ba mai mult decât atât, o condiționează, căci fiecare accede la o stare de euforie cu atât mai înaintată cu cât creşte numărul participanților şi se arată mai slobodă fericirea lor. Comesenii, în limba şi psihologia românească, infirmă cu desăvârşire formula *Ceilalți, iată iadul*"[28]. În nota finală a acestui eseu, criticul nostru compară identitar şi comunitar *relațiile de bunăvoință* ale *comeseniei*: „La Rabelais, ca şi la Falstaff, masa nu e atât prilej de bucurie, cât ipostază rudimentară de «crăpelniță». Rudă bună a kermesei flamande, e şi străbună a multor «happeninguri» din Olanda contestatarilor de astăzi; în jurul mesei nu se realizează înfrățita prietenie, *fiesta* multiplicatoare de voioşii, ci tot atâtea prezențe egocentrice care se conced, pentru că altfel nu se poate, dar nu încetează de a se «proiecta» adversativ. Comesenii noştri însă, pe plan întrupat, repetă – pe cât se poate – euforia banchetului platonician, se împărtăşesc din esențe, în chip nematerialnic"[29]. De aici, eseistul combină semantic în nucleul *comeseniei* şi admite posibilitatea fericirii, pentru că „interdependența umană totală"[30], ar spune Marshall McLuhan, justifică Raiul, împlinirea acelei Împărății cereşti.

Din *blândețe* şi *relativizare generală*, *bunăvoință* şi *înduioşare*, actul creator steinhardtian încheagă conceptul *comeseniei* cu ideea de *stare paradisiacă*: „Dacă scăpăm de gândul că seriozitate înseamnă răzbunare, trăinicie, supunere oarbă în fața ideilor şi principiilor zilei

---

[28] *Ibidem,* p. 94.
[29] *Ibidem,* p.95.
[30] Marshall McLuhan, *op. cit.,* p.440.

şi ne mai descotorosim şi de părerea că inteligenţa nu se poate fără de răutate, începem să ne apropiem de înţelegerea tainei finale a *Scrisorii pierdute* şi a operei caragialeşti, care-i condiţia paradiziacă"[31]. În concepţia sa, „*Iartă-mă-te-iert* este pragul paradisului, de aici încolo personagiile scapă atracţiei pământului şi voinţei autorului şi ne duc cu ele în eterul de sus", iar „poporul român şi eroii lui Caragiale tot de nostalgia paradisului sunt îmboldiţi"[32]. Acum se produce ceea ce numim noi a fi interdisciplinaritate, căci de la critică şi meditaţie social-morală, eseistul sugerează aportul teologic al spiritului său creator. Se dezvăluie teologul fin în arta logosului şi al rostului mistic, transfigurator, metanoic, din puterea cuvintelor ca energii comunicaţionale:

„Există în toate miturile[33]şi riturile o formulă magică în stare să realizeze pe loc paradisul sau pe loc să-l distrugă (să-l neantizeze, cum se exprimă filosofia din zilele noastre). În *Scrisoarea pierdută* formula magică înfăptuieşte paradisul dintr-odată şi total, transformând, aidoma lui Don Quijote, cârciuma în castel, cloaca în rai.

Cuvântul lui Dumnezeu a creat lumea. Cuvintele oamenilor, dacă se rostesc potrivit cu voia lui Dumnezeu şi în sensul planului

---

[31] N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii...*, p. 69.

[32] *Ibidem,* p. 70.

[33] Precizăm şi oferim o explicaţie posibilă a subtitlului *Încercare asupra unei* ***interpretări raţionale*** **(s.n.)** *a operei lui I. L. Caragiale* din eseul intitulat *Secretul „Scrisorii pierdute"* prin apelul la „rolul raţiunii critice" ce acreditează mitul în plan metafizic: „Mitul nu este sfârşitul raţiunii, ci mai degrabă începutul ei. Şi raţiunea concretă nu trebuie să proclame moartea mitologiei, ea ar trebui mai degrabă să-şi propună un fel de reluare a miturilor, o legitimare şi o discriminare. Miturile enunţă materia realităţii umane, valorile în stare sălbatică, şi prin aceasta ele semnifică fără deosebire ce e mai bun şi ce e mai rău. Miturilor ascensiunii spre vârfuri li se opun miturile coborârii în infern. Miturilor umanului li se opune înflorirea monstruoasă a miturilor inumanului – al incestului, al uciderii, al războiului, al haosului. Mitul ţine de domeniul naturii umane, el dezvoltă, fără deosebire, toate posibilităţile acestei naturi. Rolul raţiunii critice va fi deci un rol de purificare. Ea trebuie să-l facă pe om să treacă, prin autentificarea valorilor sale, de la natură la cultură, adică la morală" (Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică. Introducere în filozofie*. Traducere de Lizuca Popescu-Ciobanu şi Adina Tihu. Coordonator traducere: Maria Ţenchea, Editura Amarcord, Timişoara, 1996, p. 262).

divin, pot recrea raiul, tâlharul de pe cruce, pentru a fi în aceeaşi zi în rai, n-a avut nevoie decât să spună câteva CUVINTE"[34].

Din punct de vedere teologic (dar şi al implicaţiilor morale), vorbim de comesenie întrucât avem un Dumnezeu care nu apare ca Unul al „pustiului, pustei şi tundrei, al sterilităţii, uscatului şi pârjolului, ci al bogăţiei , belşugului, plinătăţii hranei şi veseliei. Pe cine vrea să vină la El îl aşteaptă veselia şi banchetul. Nu numai la Socrate şi Platon[35] (acela e preînchipuire; pe cât se poate)". Sinonimul posibil al termenului în discuţie, dar cu trimitere biblică, este *ospăţul*.

Pentru actul creator steinhardtian, motivele pentru care suntem chemaţi la ospăţ sunt: Dumnezeu, atâta timp cât nu-şi caută gloria, slava Sa, întrucât o are, noi suntem făuriţi nu ca martori, care-i demonstrează propria-i glorie, ci ca fiinţe care se bucură de ea cum se bucură şi El şi ne-o împărtăşeşte şi nouă; al doilea motiv, la care ţine foarte mult, este că numai la ospăţ se bucură omul de bucuria altuia, ospăţul e cu atât mai frumos şi mai izbutit cu cât toţi cei de faţă sunt mai veseli. Ospăţul „este, poate – în chip paradoxal – singurul loc în care bucuria celuilalt nu este pizmuită. Şi unde nu există concurenţă, *numerus clausus*; *the more themerrier*" (mai mulţi, mai veseli): creşterea numărului comesenilor, departe de a constitui o piedică, o primejdie, multiplică bucuria fiecăruia şi a tuturor. Dacă e aşa, atunci ospăţul realizează condiţia paradisiacă: ea presupune în primul rând capacitatea de a te bucura, de a o împărtăşi.[36] Altfel spus, atingem intuitiv „dubla intenţie a limbajului" teoretizată de Tudor Vianu, a cărui expunere consună conceptului steinhardtian de *comesenie*, pentru că bucuria şederii la masă implică nemijlocit actul comunicării şi toţi „întrebuinţează acelaşi sistem de simboluri lingvistice. Cine vorbeşte *comunică* şi *se comunică*. O face pentru alţii şi o face pentru el. În limbaj se eliberează o stare

---

[34] N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii...,* p.71.

[35] „Nu degeaba e Platon aşezat de vechii maeştri zugravi şi iconari români printre sfinţi pe zidurile bisericilor. Românismul e îndatorat lui Platon, întrucât ştie să deosebească platoniceşte esenţa (adevărul) de fenomenul lumesc şi atrăgător" (N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii...*,p. 53).

[36] N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.145-146.

sufletească individuală şi se organizează un raport social. Considerat în dubla sa intenţie, se poate spune că faptul lingvistic este în aceeaşi vreme *reflexiv* şi *tranzitiv*. Se reflectă în el omul care îl produce şi sunt atinşi, prin el, toţi oamenii care îl cunosc. În manifestările limbii radiază un focar interior de viaţă şi primeşte căldură şi lumină o comunitate omenească oarecare”[37].

Calitatea lui Hristos-Dumnezeu de a fi „Boier” prin excelenţă, are la Nicolae Steinhardt motivaţia în puterea Acestuia de a săvârşi minuni; în felul acesta, odată cu prima Sa minune din Cana Galileii, Hristos are putinţa de a ne descoperi „concepţia hristică despre viaţă”[38] (Ioan II, 1-11), şi de aici valenţele *comeseniei frăţeşti*[39], deduse din ospeţele pe care parabolele evanghelice ni le propun ca chipuri ale Împărăţiei Cerurilor.

Ospăţul şi *comesenia* implicată aici denotă „neistovita bună-dispoziţie şi vrere a Domnului de a sărbători lucrurile prin ospeţe, care apar proiectate pe tot parcursul anilor de predicare” (*Matei* VIII 15; *Marcu* I, 31; *Luca* IV, 39; VIII, 55; *Matei* IX, 10; *Marcu* II, 15; *Luca* V, 29), dar şi o necesitate ce se impune în planul Tradiţiei, căci „Pavel urmând pilda Învăţătorului său (*Faptele Apostolilor* XVI, 23-34), după o biruinţă a binelui (Botezul temnicerului din Filipe), a pus şi el masa şi s-a veselit cu toată casa”. Prin ospăţ se vizează împărtăşirea lui Dumnezeu, care „mereu binecuvântează, rodeşte şi multiplică: pâinea, vinul şi peştele”[40]. De ce oare aceste elemente? Pâinea este simbolul condiţiei de viaţă a omului, e semnificantul bunei stări al unei situaţii material corespunzătoare calităţii sale de fiinţă conştientă, gânditoare, cuvântătoare şi gânditoare, este cea care hrăneşte şi întreţine „rodul binecuvântat al muncii omului şi al fertilităţii pământului”, iar vinul este cel care „îmbogăţeşte şi veseleşte şi semnifică depăşirea omenească a concretei existenţiale brute”[41]. Peştii – ne arată Oliver Clement cu referinţă la textul „jar

---

[37] Tudor Vianu, *Arta prozatorilor români*, Colecţia Sinteze Lyceum, Editura Albatros, Bucureşti, 1977, p. 9.

[38] N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 220.

[39] *Idem*, *Cartea împărtăşirii* , p. 106.

[40] *Idem*, *Jurnalul…*, p. 144;

[41] *Idem*, *Cartea împărtăşirii*, p. 106;

pus jos şi peşte pus deasupra" (*Ioan* XXI, 9) – sunt „simbolul omului născut din apă şi foc, prânzul împărțit în bucuria nebună a nemuririi, iată deja Împărăția lui Dumnezeu"[42].

Un poet creştin citat şi citit de Nicolae Steinhardt, Sfântul Simeon Noul Teolog, găseşte în imaginea ospățului Împărăția Eshatonului: „Şi ce este ospățul (*Matei* XXV, 34)? Împărăția cerurilor, pe care potrivit hotărârilor Lui a pregătit-o celor chemați de la întemeierea Lumii (*Matei* XXV, 34). Ce sunt taurii şi animalele îngrăşate? Însuşi Fiul Fecioarei şi Dumnezeu, care este vițelul îngrăşat de dumnezeire; căci acesta este şi taur prin puterea Lui cu adevărat nebiruită; şi l-a numit la plural tauri, pentru că trupul lui cel sfânt se împarte în multe şi fiecare părticică din el este iarăşi Acel întreg, fiind atât de puternic, încât îi răstoarnă şi pe vrăjmaşii celor ce-L primesc pe El, dă putere tuturor să biruiască lumea şi să se poată face fii ai lui Dumnezeu " (*Ioan* I,12)[43]. Simbolul *ospățului* transgresează – la acelaşi sfânt – prin „creație, Adam şi Împărăția Cerurilor"[44], întrucât, observă monahul eseist Nicolae Steinhardt, citându-l pe Al. Schmemann, „omul este ceea ce mănâncă" (Feuerbach), iar „lumea (creația) pentru creştini e un ospăț; imaginea ospățului apare de-a lungul întregii Scripturi şi este şi finalul, încoronarea ei: – ca să mâncați şi să beți la masa Mea, în Împărăția Mea –"[45].

Particularitatea stilului steinhardtian de a demonta şi clădi cu ideile unui text (în speță biblic) este o constantă la orice nivel al actului creator şi personal. O dovadă contemporană este asocierea numelui său şi a unor texte cu profiluri precum Joachim Jeremias, Vasilios Gondikakis, Marko I. Rupnik, Jean-Luc Marion şi Constantin Noica, în volumul ce reuneşte tematic preocupări interpretative comune şi consună ideatic prin generalitatea abordărilor: *Cartea fiului risipitor. O parabolă biblică în 6 lecturi*

---

[42] Oliver Clement, *Trupul morții si al slavei*. Traducere română de sora Eugenia Vlad, Editura Christiana, Bucureşti, 1996, p. 21.

[43] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice. Scrieri* I. Traducere română de Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 148.

[44] *Ibidem* p. 111.

[45] N. Steinhardt, *Jurnalul…*, p. 145.

pentru omul contemporan; nu ne referim la textele celor enunțați, ci doar evidențiem, în ton cu editorul acestor texte, „cum înțelege omul contemporan, omul secolului XX, dincolo de simpla identificare, sensurile acestei parabole, a cărei simplitate face din ea un text inepuizabil, deschis jocului mereu reînnoit al interpretărilor?”[46]. Răspunsul vocii sale interpretative surprinde ca nucleu referința la *comesianitate*, deoarece calitatea supremă Domnului este „mărinimia […], noblețea, boieria Lui, înfățișarea-I de cavaler, *gentleman* (zic englezii), gentilom (zic francezii) şi mare aristocrat (în înțeles etimologic), de nobil (în sens sufletesc şi spiritual)”[47], iar fiul risipitor din parabolă, atunci când se întoarce căit acasă, „răsplata, aşadar, nu-i alta decât poftirea la cina împărătească”; pentru expresivitatea frazelor sale, redăm citatul demonstrativ al mecanismului fin de interpretare: „S-ar fi putut referi Iisus la multe daruri, favoruri şi bunătăți, dar toate acestea – mărunte – nu ar fi fost potrivite cu firea Lui mărinimoasă, nobilă şi nefinită: pe acel care-L iubeşte şi care ascultă de porunci, îl aşază la masa împărătească, îi acordă statut de comesean al Sfintei Treimi, nici mai mult nici mai puțin! şi păstrându-se în acest fel fericita tradiție inaugurată la stejarul Mamvri.

Prefacerea apei în vin la nunta din Cana Galileii este şi ea semn de măreție şi generozitate. Iar parabola lucrătorilor tocmiți la vie tot în acelaşi spirit cred că trebuie interpretată. […] Pe mine unul mă bate gândul că modul de plată uniform al tuturor lucrătorilor, independent de numărul orelor de trudă, se explică prin boieria stăpânului, prin sila de contabilitate şi socoteli”[48]. Remarcăm aici adâncimea actului creator care se evidențiază ca voce interpretativă, prin acest volum, şi demonstrarea acuității ideilor sale în dialog tematic cu cei propuşi în acest corpus al lecturii parabolei fiului risipitor; se remarcă prin naturalețe şi simplitate, textele sale

---

[46]Joachim Jeremias, Vasilios Gondikakis, Marko I. Rupnik, Nicolae Steinhardt Jean-Luc Marion, Constantin Noica, *Cartea fiului risipitor. O parabolă biblică în 6 lecturi pentru omul contemporan*. Ediție îngrijită de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 6.

[47]*Ibidem,* p.102 (text reluat din volumul *Dăruind vei dobândi).*

[48]*Ibidem,* p. 103.

realizând la superlativ conduita ireproşabilă în realizarea unei simfonii contrapunctice a interpretărilor; ca atare este şi adoptat ca una dintre „personalităţile teologice şi culturale actuale”[49].

Comesenia este în raport direct cu masa care oferă hrana zilnică, iar omul este o fiinţă care are foame. Dar el are foamea de Dumnezeu. În spatele foamei vieţii noastre se află Dumnezeu[50]. Orice dorinţă este, finalmente, dorinţă de El, „gura fiind locul mâncării cu mult înainte de a fi locul vorbirii”, încât pot spune: „Mănânc deci exist”, constat că mâncarea precede vorbirea, iar gura pruncilor cunoaşte deja metafizica fundamentală: realitatea nu este formată din „gând şi materie”, ci din „foame” şi dintr-un „obscur obiect al dorinţei” care o va satisface; „chiar înainte de a atinge vreodată pieptul mamei, gura suge golul, încrezătoare că el există [...] şi Augustin ar adăuga: inimă fără odihnă şi Dumnezeu [...]”. Astfel construieşte Ruben A. Alves, pornind de la Al. Schmemann, pilonii unei viziuni teopoetice asupra *hranei*, în care „hristologia este antropologie; hristologia este biografie, mai mult taina lui Dumnezeu este taina propriilor noastre trupuri”[51].

Din aceleaşi motive, în care viaţa creştină devine uneori o teo-*logie* a ideilor care reduce misterul şi poezia la concept, proză şi cunoaştere (multe cuvinte care exprimă un sens unic), domnind precumpănitor raţiunea, gândirea, conştiinţa[52], Nicolae Steinhardt incriminează o tendinţă, o specificitate devenită modă „superioară”: a privi cu dispreţ pâinea şi „cele materiale”, pe care „pseudosfinţii zilelor noastre ne-o propun ca pe o imputare, ca o dojană: oamenii nu trăiesc numai cu pâine”, uitând că viaţa înseamnă mai presus de orice proliferare şi belşug[53]. Falsul idealism este contracarat la modul

---

[49]*Ibidem,* p. 7.

[50]Al. Schmemann, *Din apă şi din duh. Studiu liturgic al Botezului.* Traducere de pr. Prof. Ion Buga, Editura Symbol, Bucureşti, 1992, p. 15.

[51]Ruben A. Alves, *Cartea cuvintelor bune de mâncat sau bucătăria ca parabolă teologică*. Traducere în română de Virginia Gâlea, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 95-96.

[52]*Ibidem*, p. 7.

[53]N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii*, p. 106.

definitoriu de pericopa bunului samarinean (*Luca* X,25-37), care ne justifică „idealismul în acțiune".

Falsul idealism readuce în discuție concepția antică a relației dintre aceste entități (trup – închisoarea sufletului) şi ne oferă în prim-plan (exclusiv) înfrânarea şi ascetismul, mai mult impuse decât pornite din interior, idealismul pur, făcând abstracţie de faptul că „Domnul nu a fost ceea ce în limbaj curent se numeşte idealist, ci a fost materialist, întrucât a luat fără greş aminte şi în mod foarte deschis, foarte participatoriu în problema pâinii"[54]. Nicolae Steinhardt constată că „noi trăim în aerul mijlociu, nu suntem fantome şi ființe spectrale. Suntem spirit întrupat, conştiință localizată şi exprimată neurologic. Circulația sângelui, bătăile inimii, ritmul metabolic, undele gândirii, transmiterea hotărârilor cortexului (kyberneterului) presupun toate, implică toate materialitatea şi energia, sunt produse ale unor interacțiuni psiho-fizice. Osândirea lor uşuratecă nu poate veni decât de la persoane neinformate despre realitatea şi legănată de iluzii neroade".

În acest context, monahul Nicolae invocă pe filosoful Nicolae Berdiaev, la care „problema pâinii este pentru mine, ca ins, o problemă materială…dar o problemă a pâinii aproapelui meu este pentru mine o datorie spirituală"[55], ştiind că – cel mai de seamă lucru, Domnul nu ni se dă nouă spre consumare în idealitate si abstracțiune, ci la modul materialității: ca pâine şi vin, două elemente consubstanțiale vieții, „laolaltă şi dual, alcătuiesc cumpăna vieții noastre, o metaforizează şi totodată o explică, o condiționează "[56].

Sfânta Euharistie este întâi de toate Ospățul cel mare, Taina supremă a creştinismului, menirea ei fiind ca Hristos să se dea pe Sine a fi mâncat şi băut, în vederea dobândirii dreptului de a intra la nunta împărătească, acolo unde aleşii se vor împărtăşi din belşug, dar peste dar, din bucatele şi băuturile Ierusalimului celui atotfrumos, bucuria fiind neîndoielnic ambianță şi motivație: „intră întru bucuria Domnului tău", „bucurați-vă pururea întru Domnul. Şi iarăşi zic,

54 *Ibidem*, p.112.
55 *Ibidem*, p. 107-108.
56 *Ibidem* p.112.

bucurați-vă” (Filipeni IV,4). Singurul lucru care ni se cere în cadrul „libertății hristice”[57], este pocăința, punctul de pornire al Evangheliei: „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția Cerurilor” (*Matei* III,2; IV,17); fără pocăință nu există viață nouă, mântuire, intrare în Împărăția Cerurilor[58].

Comesenia ca *Ospăț* (şi din punct de vedere teologic, liturgic) este realitatea Sfintei Liturghii şi opusul falsului idealism, pentru că la această Cină omul se statorniceşte în acest Trup viu şi de viață dătător; teologul Oliver Clement preferă numirea de „trupească Liturghie”, în care noi toți ne facem ucenicia trupului ca trup liturgic, ca trup care înviază prin participarea euharistică la Trupul Celui Înviat, cultul creştin fiind căutarea comuniunii, a comeseniei şi nu a transei[59]. Trupul la care participăm este Trupul lui Hristos, ca întregul univers şi omenirea întreagă asumate prin iubirea fără de margini, care iubeşte şi iartă (adică re-creează, *quidonne et quipardonne*), şi prin aceasta ajunge un univers uman tainic mântuit de opacitate şi despărțire[60].

În creştinism, problemele vitale se pun în termenii unei materialități transfigurate, el crede într-o veşnicie a materiei, infinit îmbogățită în viața spirituală, admițând un materialism mistic şi cunoscând o sfântă materie, pentru că sfânt este trupul Domnului prin a Cărui jertfă se sfințesc şi trupurile noastre[61]. Sfânta Liturghie este locul unde „materia crudă este transsubstanțiată”, urmând apoi şi noi acelaşi progres prin mâncarea ce este mai mult decât hrănirea: are de-a face cu aducerea-aminte. „Mâncați şi beți întru amintirea […]”[62].

Ospățul care întreține *Comesenia* pentru Ruben A. Alves presupune „bucătăria ca loc al transformărilor”; „gătitul – arta de a face

---

[57] *Idem*, *Dăruind vei dobândi*, p. 222-224.
[58] Kallistos Ware, *Împărăția lăuntrică*, Traducere românească de Sora Eugenia Vlad, Editura Christiana, Bucureşti, 1996, p. 46.
[59] Oliver Clement, *op.cit.*, p. 22.
[60] *Ibidem*, p. 19.
[61] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1996, p. 278.
[62] Ruben A. Alves, *op.cit.* p. 106.

real ceea ce este ireal, de a face prezent ceea ce este absent: o metaforă euharistică […]; în bucătărie se predă o altă metafizică: lumea nu este un obiect de contemplaţie; lumea e de mâncat; trebuie transformată; într-un banchet […] realitatea e de găsit la sfârşit. Aceasta este înţelepciunea trupului, înţelepciunea dorinţei: lumea e menită să devină mâncare. Şi bucătăria este doar un minuscul loc sacru unde se celebrează această liturghie şi se realizează această eshatologie ”.

Cunoaşterea, ca şi mâncarea, ţine de concret, de experiabilul imediat. *Sapere*, în latină însemnă atât „a cunoaşte”, cât şi „a avea gust”. Mâncarea şi cunoaşterea au aceleaşi origini[63]. A cunoaşte ceva înseamnă a-i simţi gustul, a simţi ce efect are asupra trupului meu. Realitatea este această întâlnire dintre gură şi mâncare, dorinţă şi obiect. „Gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul” (Psalmul 33, 8), este un eveniment – invitaţie ce palpită în viaţa Mântuitorului de la Naştere la Înălţare, Sfânta Euharistie, mâncată fiind, ne face să-L cunoaştem (precum cei doi ucenici în drum spre Emaus) „la masă, unde inimile se deschid şi firile se dau pe faţă”.

Cina ca *Ospăţ* rămâne Taina prezenţei Mântuitorului: „voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine” (*Apocalipsa* III, 20). Şi monahul Nicolae Steinhardt insistă : „de ce această repetare? Pentru a înlătura orice urmă de condescendenţă, pentru a stabili un soi de paradoxală şi mult nobilă egalitate şi frăţietate”[64].

Viaţa publică a lui Iisus Hristos – constată poetul Paul Claudel (un alt referent al operei sale creatoare) – s-a deschis, după cum s-a şi încheiat, printr-o masă, prin acel ospăţ simbolic din Cana, unde Mirele sufletelor îşi inaugurează legăturile nupţiale cu Omenirea şi preface într-un vin îmbătător apa Poruncilor scoasă din izvoarele Raiului[65] spre curăţirea şi întremarea sufletelor: „dintru început, de la cea dintâi manifestare a dumnezeirii sale, Hristos ni se revelează Domn, sfinţitor al belşugului, voioşiei şi a darurilor”[66].

---

[63] *Ibidem,* p. 108.
[64] N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, p. 221-222.
[65] Paul Claudel*, Un poet priveşte crucea.* Traducere românească de Anca Sârbulescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 18.
[66] N. Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, p. 224.

Valorificat eclesiologic, termenul de *comesenie* utilizat de acesta în discursurile sale, are meritul de a ne sugera două realități bine ancorate în „fundamentele biblice ale Bisericii Universale”[67]:

1. *Koinonia*, condiție primordială a Bisericii, stabilită prin botez şi susținută prin euharistie, ținând împreună dimensiunea verticală (sursa dumnezeiască), cu cea orizontală (adunarea văzută a poporului lui Dumnezeu); implică integralitate, plinătate şi sobornicitate[68] ca însuşiri ale Bisericii primare;

2. *Frângerea Pâinii* – Taina Unității Ecclesiale (Sfânta Euharistie – centrul cultului creştin – prezența reală a Domnului Iisus Hristos: „acesta este Trupul Meu”, „acesta este Sângele Meu”)[69].

Astfel, comesenia devine punctul de reper al oricărei discuții ecumenice, bazată pe realitatea din *Faptele Apostolilor*, II, 42: „Şi stăruiau în învățătura apostolilor şi în părtăşie, în frângerea pâinii şi în rugăciuni”.

Ion Vartic consideră că la monahul Nicolae conceptul esențial al gândirii sale creştine îl constituie comesenia, adică ființarea convivială împreună cu celălalt („noi ne împărtăşim dintr-o Pâine şi dintr-un Potir” cf. *Liturghia Sf. Vasile*)[70]. De aceea vorbim în sens comunitar de o *sinaxă* a comeseniei, ce retrimite la adunările primilor creştini[71] cu adevărat în corespondentul lor de întrunire religioasă. Din experiența închisorii (Jilava), asemenea „majorității deținuților politici, şi N. Steinhardt are revelația transformării trăirii solitare în trăire solidară şi, de aici, revelația comeseniei, care, chiar şi în cele mai triviale şi atroce conjuncturi, îşi conservă miezul ei sacru. În catacombele comuniste, Nicolae Steinhardt regresează la

---

[67] Nicolae Moşoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae,* Editura Paralela 45, Braşov, 2000, p. 246.
[68] *Ibidem*, p. 265.
[69] *Ibidem*, p. 267.
[70] Nicolae Steinhardt, *Cartea împărtăşirii*, p. 5.
[71] *Dicționarul fundamental al limbii române explicativ, morfologic, ortografic şi ortoepic,* p. 1112.

condiția primilor creştini care celebrează secrete cuminecări pascale”[72].

La fel, făcându-se „spectrografia” eseurilor din *Cartea împărtă-şirii*, *comesenia*, ca notă dominantă a poporului român, apare în două variante: „*banchetul* popular (în *O scrisoare pierdută*) şi *logodna* în (*Telegramele* lui I.L. Caragiale). În grădina lui Trahanache se desfăşoară mare banchet final, unde toți sunt vrednici să participe, transgresând orice diferențiere socială ori stări conflictuale, căci „în împrejurări ca acestea, mici pasiuni trebuie să dispară”. Tuturor semnificațiilor prânzului public, decurgând din fondul nostru ancestral, Nicolae Steinhardt le adaugă o aură creştină: ritualul de a bea şi a mânca împreună propune comensalitatea care naşte între persoane un liant de comunicare. „Prin conceptul său predilect, de *comesenie*, Nicolae Steinhardt devine un interesant exponent al existențialismului de substanță creştină: în viziunea lui entuziastă, lumea românească este *o lume relațională*, care, implicit refuză şi nu concepe singurătatea; este o lume în care ființăm numai cu celălalt şi în care celălalt devine în ultimă instanță comeseanul nostru. Existența umană este coexistența, aşa încât, conform sentinței anti-sartriene a lui Nicolae Steinhardt, *Ceilalți sunt Paradisul*”[73].

Un volum recent dedicat eseistului monah, *N. Steinhardt în evocări*, surprinde o ipostază unică a unei *comesianități* aparte: textul în care Î.P.S. Nicolae Corneanu (n. 1923) îşi exprimă ale sale *Regrete târzii* că nu l-a cunoscut în mod personal pe Nicolae Steinhardt[74], dar valorifică prin *bunătate* şi *generozitate* putința ca acesta să publice în revista *Mitropolia Banatului* textul său pe tema Botezului (în urma unei scrisori spre sfârşitul anului 1985) în nr. 1 din ianuarie-februarie 1986 (p. 70-74) sub titlul *Roadele sfintei Taine a Botezului,* predică pentru Duminica dinaintea Botezului. Primul semn al *comeseniei* este acreditarea textului steinhardtian: „Monahul Nicolae Steinhardt vorbea în acel articol despre experiența lui legată

---

[72]N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii*, p. 7.
[73]*Ibidem*, p. 78-79.
[74]Î.P.S. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, *Regrete târzii*, în *N. Steinhardt în evocări*. Ediție îngrijită de Florian Roatiş, Editura Polirom, Iaşi, 2012, p.109-111.

de Botezul ce însuşi l-a primit, fără să spună unde şi în ce împrejurări. Mi s-au părut emoționante acele pagini şi le-am inclus în revista al cărei fiecare număr trebuia să treacă prin cenzura exercitată de ceea ce se numea «Departamentul Cultelor»"; revista fiind returnată fără articolul său, numele autorului fiind interzis, Î.P.S. Nicolae instaurează un alt cod al *comeseniei* printr-o abordare care îl fericeşte pe monahul eseist: „Pentru că, totuşi, am considerat articolul valoros, l-am inclus în noul număr al revistei, schimbând numele autorului din «monahul Nicolae Steinhardt» în «monahul Nicolae Delarohia»[…]. Colaborarea aceasta a ținut până spre sfârşitul lui 1988, dinaintea trecerii sale la cele veşnice. La vremea aceea n-aş fi crezut că numele pe care i l-am dat lui Steinhardt va fi o «poreclă devenită renume», cum nu cunoşteam în detaliu nici experiența lui de închisoare şi semnificația pe care a avut-o pentru el Botezul primit între gratii şi care rezultă din «predica» citată"[75]. Î.P.S. Nicolae mărturiseşte că, „după Decembrie 1989, când s-au putut scrie mai multe despre monahul *Delarohia* […] mi-am dat mai bine seama de dimensiunile lui spirituale […]. De aici regretul meu profund, chiar dacă postum şi întârziat, de a nu-l fi cunoscut direct şi personal"; cu aristocrație demnă de mantia steinhardtiană, se produce *totuşi* o aură a *comeseniei in absentia*: „Totuşi, prin scrierile ce i s-au publicat în ultimii ani, prin tot ce au mărturisit alții despre el, am ajuns să mă apropii de cel pe care l-am botezat pentru a doua oară şi mulțumesc lui Dumnezeu că m-a ajutat să-i ofer momente de satisfacție atunci când el, proscrisul, şi-a văzut publicate câteva pagini, în ciuda cenzurii care îl izolase complet". Cu adevărat semne şi împliniri de convivialitate în răstimpul unei mai îndepărtate sau mai apropiate contemporaneități; remarca finală ar fi fost pentru monahul „Delarohia" fără echivoc distincția comunicării prin excelență: „Aşadar, regrete târzii, însoțite, totuşi, de neînsemnata mângâiere de a ne fi întâlnit fie şi numai pe calea scrisului"[76].

Baza finală şi supremă a existenței umane rămâne atitudinea favorabilă relațiilor interumane susținut de această comesenie ce

[75]*Ibidem*,p. 110.
[76]*Ibidem*, p. 110-111.

profilează o ținută demnă în fața avatarurilor şi tertipurilor cotidianului, în fața pericolelor, în fața necunoscutului, în fața morții.

„Smeriți cu duhul şi cu inima, nu cu țelul!"[77] ne fericeşte, din câmpul interpretativ al lumii şi raiul comunicării umane, eseistul Nicolae Steinhardt.

Bibliografie

Alves, A. Ruben, *Cartea cuvintelor bune de mâncat sau bucătăria ca parabolă teologică*. Traducere în română de Virgil Gâlea, Editura Deisis, Sibiu, 1998.

Clement, Oliver, *Trupul minții şi al slovei.* Traducere în română de Eugenia Vlad, Editura Christiana, Bucureşti, 1996.

Î.P.S. Corneanu, Nicolae, *Regrete târzii, în N. Steinhardt în evocări.* Ediție îngrijită de Florian Roatiş, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

Stăniloaie, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. III, Editura I.B.M.B.O.R., Bucureşti 1996.

CONVIVIALITY VALENCES IN THE CREATOR ACT
AT NICOLAE STEINHARDT

(Abstract)

Key-words: *conviviality, equilibrium, relation, interpretation, the sacrament*

In Nicolae Steinhardt vision, the concept of conviviality express the „Christic conception on life" and it's defining in the Romanian spiritual analysis, but also for it's access to the great human values which implies the existence and our meaning in the Christian and universal space. The explanation and the semantic interpretation of the term at this essayist, requires interdisciplinary study contribution: the lexical meaning, literal-metaphorical, philosophical, mythological, existential, theological, being combined with his specific notations of his thinking, and it's semantic is enriching with every textual consignment. The conviviality becomes a symbol of the „Romanian soul" and a foreshadowing of „Kingdom of Heaven"; it's a Christian-biblical attitude and belongs to life and human values balance, with liturgical resonances in the manifestation of human beings which are part of the Church of One.

---

[77]N. Steinhardt, *Incertitudini literare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca,1980, p. 376.

NEVOIA DE SACRU – O CONSTANTĂ A PREOCUPĂRILOR UMANE DE LA *HOMO RELIGIOSUS* LA *HOMO MODERNUS*

CHRISTINA ANDREEA MIȚARIU

Cuvinte-cheie: *sacru, desacralizare*, *hierofanie, postmodernism*

Preocuparea față de sacru, în configurația actuală a culturii, este cu certitudine marcată de criza legitimării ei epistemologice, provocarea capitală pentru contemporaneitate fiind cea referitoare la adevăr. Paradoxal, în contextul postmodernității, chiar dacă aparent omul civilizației tehnico-ştiințifice nu mai caută în perimetrul teologiei răspuns la întrebarea privind adevărul despre sine şi lume, el continuă totuşi să se raporteze permanent la transcendent. În propria-i paradigmă, acesta îi poate comunica adevărul ultim şi definitoriu pentru ființa lui şi a lumii. Vechiul dialog între teologie şi ştiințe asupra problemei cunoaşterii şi a adevărului continuă şi în postmodernitate, aşa cum o arată şi filosoful francez J.F. Lyotard, în celebra sa lucrare *Condiția postmodernă*[1], chiar dacă nu de puține ori este pusă sub semnul întrebării posibilitatea unei relații de tip consensual. Aparent, între postmodernism şi categoria sacrului există o radicală incompatibilitate, centrul de greutate al imaginarului devenind profanul.

Când omul primitiv a început să stabilească legături cu mediul înconjurător, el a devenit conştient de existența sacrului. Fragilitatea

[1] J.F., Lyotard, *Condiția postmodernă*, Ed. Babel, Bucureşti, 1993.

existenței sale, comparativ cu pre-eminența acestor raporturi cu natura, a impus poziția centrală a acesteia în univers. Prin urmare, *homo religiosus* îl precede pe *homo sapiens* în relația cu sacrul. *Homo religiosus* va înțelege şi reprezenta divinitățile, fapt ce va da naştere, mai târziu, religiilor neolitice şi apoi marilor religii. În plan universal, el trăieşte experiența credinței prin raportarea la acea *„realitate absolută, sacrul, ce transcende această lume, unde totuşi se manifestă, sanctificând-o şi făcând-o reală“*[2], experiență de care mai târziu va da seamă.

Într-o asemenea perspectivă, demonstrată ştiințific, nu numai în opera lui Mircea Eliade[3], experiența religioasă apare ca fiind experiența esențială a omului, instrumentarul desluşirii propriei sale condiții. Spre deosebire de omul arhaic, puternic orientat spre sacralitate, omul occidental modern se simte oarecum stânjenit în fața anumitor forme de manifestare a sacrului, neputând crede că acesta s-ar putea afla uneori în pietre ori în arbori.

Cert este că în străfundurile fiecărei ființe rămâne o necesitate, mai mult sau mai puțin latentă, de a se raporta la sacralitate şi la religiozitate (*homo religiosus*). Acest lucru explică de ce omul modern occidental recunoaşte fără efort, chiar în perioade de timp şi în zone îndepărtate, evenimentele care se raportează la sacru, fie că doreşte sau nu să ia parte la acestea. Astfel, s-ar putea considera că sacrul ființează în inconştientul nostru colectiv. În natura profundă a omului rezidă această aspirație spre Absolut, pe care de cele mai multe ori o poate doar presimți. Din această perspectivă, „a cunoaşte” pe Celălalt presupune mai întâi o cunoaştere cât se poate de amănunțită a sinelui, apoi o cunoaştere a raportului dintre sine şi lume şi, în cele din urmă, a raportului dintre sine şi ceea ce este dincolo de lumea cognoscibilă – transcendentul.

---

[2] M. Eliade, *Sacrul şi profanul*, traducere de Brînduşa Prelipceanu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, p.176.

[3] E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Ed. Polirom, Iaşi, 1995; Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992; Mircea Eliade, *Morfologia religiilor,* Ed. Jurnalul literar, 1993; Roger Caillois, *Omul şi sacrul,* Ed. Nemira, Bucureşti, 1997.

Considerând că „la începuturi“, Fiinţele divine sau semidivine îşi făceau lucrarea pe Pământ, putem aprecia că nostalgia „originilor“ este de natură religioasă. Omul doreşte să regăsească prezenţa activă a zeilor, doreşte să trăiască în Lumea imaculată, aşa cum a ieşit ea din mâinile Creatorului. Nostalgia perfecţiunii începuturilor explică în mare parte întoarcerea periodică în *illo tempore*. S-ar putea spune, în termeni creştini, că este vorba de o „nostalgie a Paradisului“, cu toate că, la nivelul culturilor primitive, contextul religios şi ideologic este cu totul altul decât cel al iudeo-creştinismului. Această dorinţă a omului religios de a se întoarce periodic înapoi, strădania lui de a retrăi o situaţie mitică, cea de la începuturi, ar putea părea nefireşti şi umilitoare în concepţia modernă.

Secolul Luminilor introduce o atitudine nouă: sub influenţa esteticienilor, mai ales a celor englezi, a curentelor romantice (*Sturm und Drang* german), a unor filosofi şi scriitori ca: J.J. Rousseau, B. Constant sau F. Schleiermacher, se descriu sentimentele unui om confruntat cu Absolutul, cu Infinitul. Integrând noile cunoştinţe despre societăţile extra-europene (tema bunului sălbatic, a primitivului), această nouă antropologie adoptă ideea naturii umane înzestrate cu un simţ al sacrului, independent de diferitele religii pozitive. Irecognoscibilitatea sacrului este ilustrată prin semnificaţia de ocultare şi prin aceea de camuflaj. Ocultarea sacrului în lumea modernă produce haos, dezorientare şi confuzie a valorilor. Însă, totodată, conferă vitalitate şi profunzime experienţei religioase. Sacrul se găseşte camuflat în istorie, în forme şi intenţii de semnificare profane. Ocultarea sacrului de către profan şi camuflajul sacrului în profan evidenţiază ambivalenţa structurală, dar şi caracterul ambiguu al experienţei religioase. Cosmosul total desacralizat este o descoperire recentă a minţii omeneşti, care, paradoxal, începând din epoca luminilor şi-a modificat substanţial comportamentul spiritual, ajungându-se în modernitate şi post-modernitate până la desacralizarea lumii şi la asumarea unei existenţe exclusiv profane.

Odată cu momentul ivirii modernităţii, istoria receptării sacrului dobândeşte alte valenţe. Dacă pentru Voegelin, modernitatea recentă

e specifică gnosticismului[4], pentru Robertson, modernitatea trebuie privită la scară globală, altfel spus, globalizarea înseamnă o lărgire a modernităţii[5] . Astfel, s-ar putea considera că modernitatea este în impasul de a nu se mai putea defini clar. Chiar şi în lipsa unei definiţii clare, unul dintre aspectele sale definitorii se conturează însă desluşit: acela al demitizării, al deconstrucţiei, cu alte cuvinte, al desacralizării. În conformitate cu această percepţie, putem afirma că literatura laică nu împărtăşeşte, de cele mai multe ori, viziunea sacralităţii din textele mai vechi.

Efectele pe care desacralizarea lumii le are asupra omului modern pot fi îngrijorătoare atât la nivel individual, cât şi la nivel social. Viktor Frankl vorbeşte de vidul existenţial al omului modern care nu îşi găseşte sensul vieţii[6]. De asemenea, Carl Gustav Jung menţionează compartimentarea conştiinţei omului modern şi pericolul scindării dintre conştiinţa civilizată şi instinctele primare, ceea ce duce la un grad ridicat de disociere şi confuzie psihică[7]. Pe aceeaşi direcţie se înscrie şi Mircea Eliade, care, într-un interviu realizat de Paul Barbăneagră, afirmă că o societate total areligioasă ar fi în pericol de a se autodistruge[8].

Odată depăşită suprema tensiune provocată de filosofia rezvrătită a lui Nietzsche, cel care la finele secolului al XIX-lea decreta moartea lui Dumnezeu, nihilismului teologiei negative occidentale i s-a opus alternativa împăcării antitezelor, în sens eminescian, dintre sacru şi profan, un merit capital revenind şi culturii româneşti, îndeosebi prin modelul Blaga, apoi prin hermeneutica mitologică a sacrului şi profanului din gândirea lui Mircea Eliade, cel de al treilea

---

[4] I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, p. 318-325.

[5] J. Tomlinson, *Globalizare şi cultură*, trad. Cristina Gyurcsik, Ed. Amarcord, Timişoara, 2002, p. 72.

[6] V.E. Frankl, *Teoria şi terapia nevrozelor* (Introducere în logoterapie şi analiza existenţială), Ed. Trei, Bucureşti, 2008, p. 15.

[7] C.G. Jung, *Approaching the unconscious*, în *Man and his Symbols* editată de Carl G. Jung şi M.-L.von Franz, Anchor Press, London, 1964, p. 83-84.

[8] Interviu realizat cu Mircea Eliade de Paul Barbăneagră şi editat în 1987, *Mircea Eliade et la redécouverte du sacré*, FR3 – Cluny Tele Films.

stadiu fiind logica dinamică a contrariului, a basarabeanului occidentalizat Ştefan Lupaşcu.

Dincolo de opoziţia elementară conform căreia, după catalogarea lui Mircea Eliade, sacrul este opusul profanului, ilustrul istoric al religiilor mai stabilea că, definind omul areligios specific modernităţii, se consideră că acesta intră în contradicţie cu plenitudinea sacrului: *„omul areligios respinge transcendenţa, acceptă relativitatea «realităţii» şi chiar se îndoieşte uneori de sensul existenţei. [...] Societăţile occidentale moderne favorizează manifestarea plenară a omului areligios. Omul modern areligios îşi asumă o nouă stare existenţială, recunoscîndu-se doar ca subiect şi agent al Istoriei şi refuzând orice chemare la transcendenţă. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiţia umană, aşa cum poate fi ea descifrată în diversele situaţii istorice. Omul se făureşte pe sine, şi nu ajunge să se făurească întru totul decît în măsura în care se desacralizează şi desacralizează lumea. Sacrul este prin excelenţă o piedică în calea libertăţii sale”*[9].

Confuzia aceasta se cerea a fi deconstruită, înlocuind diviziunea *spaţială* între imanent si transcendent cu distincţia *calitativă* între profan si sacru. În ambele tabere, atât în cea a esteticienilor, cât şi în cea a teologilor, se constată însă o excesivă precauţie. În cadrul primei categorii, poetului îi este interzis să se ocupe de Dumnezeu, în numele autonomiei esteticului, în timp ce teologii sunt scandalizaţi de includerea religiosului în literatură, tratând-o de multe ori drept blasfemie. Dincolo de iminentul pericol de a cădea în zona kitschului, prin utilizarea abuzivă a unor serii de clişee de origine religioasă, trebuie să admitem că există o zonă a literaturii, fundamental axată pe asumarea sacralităţii.

Dacă la începutul secolului al XX-lea (1900-1916), bacovianismul marca criza spiritului apusean, până la atingerea nivelului zero, vidul existenţial, blagianismul avea să reprezinte cea mai complexă tentativă de depăşire a impasului în cultura românească, prin recuperarea sacrului. Astfel, cel de-al doilea val al modernismului

---

[9] M. Eliade, *op. cit.*, p. 106.

românesc, începând cu generația lui Nichita Stănescu şi cu cea următoare, avea să reafirme modelul Blaga şi cele apropiate acestuia, prefigurate de Arghezi, Ion Barbu, Ion Pillat, V. Voiculescu s.a.

Se poate spune că Blaga a avut astfel o menire capitală, grație geniului său de reintegrare a demonicului (profanului) în divinitate. Areligiozitatea omului modern face ca şi specificitatea unei literaturi adiacente să fie desacralizată. A distinge între literatura laică şi cea religioasă/ teologică nu înseamnă că prima ar fi lipsită de sacru, ci că prezența profanului e predominantă, în grade diferite.

La Blaga, sentimentul religios transpare chiar din volumul de debut – *Poemele luminii* (1919) –, iar iubirea ca modalitate de cunoaştere „se asociază cu emoția religioasă”[10]. *Lumina* evocată de Blaga – metafora – simbol definitorie pentru întregul volum, este de sorginte sacră. Poetul converteşte însă mitul religios într-un mister laic – subsumat misterului (sau eternului) feminin, care nu este, în fond, decât *„un aspect al marelui mister al luminii, din care se hrăneşte atât filosofia, cât şi poezia lui Blaga...”*[11]. Tema *nostalgiei paradisului* din poezia *Lacrimile* reprezintă, de asemenea, un alt aspect al desacralizării sacrului, fiind identificată – după cum sublinia Nichifor Crainic – cu *„durerea de a nu mai fi în locul unde ai fost odinioară, pe care amintirea îl păstrează mereu prezent, ca pe un cuib al fericirii pierdute”*[12].

Jalea *îndepărtării de Dumnezeu*[13], care se prefigurează în primul volum, capătă accente dramatice în volumul din 1924 - *În marea trecere*, poezia *Psalm* fiind elocventă în acest sens. Sub marca desacralizării stau şi creațiile sale ulterioare, incluse în volume ca *În marea trecere* şi *Laudă somnului,* în care „procesul de spiritualizare e mai înalt şi poetul cade într-un soi de *nostalgie de Eden,* într-o lâncezeală numită *tristețe metafizică,* încercând să depăşească spațiul terestru, să evoce un peisaj transcendent“[14]. Inexorabila finitudine a

[10] V. Streinu, *Versificația modernă,* EPL, 1966, p. 241.
[11] A. Tănase, *Lucian Blaga - filosoful poet, poetul filosof,* Ed. Cartea românească, 1977, p. 330.
[12] N. Crainic, *Nostalgia paradisului,* Ed. Moldova, 1994, p. 243.
[13] *apud* T. Vianu.
[14] G. Călinescu, *Istoria limbii române*, Ed. Minerva, 1982, p. 879.

sacrului, ca ultim aspect al desacralizării sacrului, se aseamănă tot mai mult, în poeziile acestor volume, cu profanul.

La Arghezi, Dumnezeirea nu poate fi circumscrisă prin intermediul vocabulei poetice; divinitatea scapă mereu încercărilor poetului de a o fixa în vers. Ca atare, poetul se află într-o permanentă căutare a unor noi modalități lirice capabile să surprindă ceva din misterul sacralității, dar şi propriile sale frământări legate de opoziția dintre condiția sa efemeră şi orizontul nemărginit în care se înscrie divinitatea.

O temă fundamentală a liricii argheziene e aceea a marilor întrebări despre om, reprezentată de poezia cu substrat filosofic şi moral. Această temă apare în toate volumele lui Arghezi, de la *Cuvinte potrivite* (1927) până la volumul *Noaptea* (1967). Însă emblematici pentru aceste frământări sunt *Psalmii*. Această prețioasă noțiune suferă la Arghezi schimbări semnificative, ieşind din sfera eminamente religioasă şi depăşind atitudinea de laudă a ființei divine. *Psalmii* sunt mai degrabă o poezie filosofică, în care poetul îşi pune numeroase întrebări asupra locului pe care omul îl ocupă în univers şi a menirii sale. În universul arghezian, desacralizarea este însă certă, dat fiind că poetul se confruntă cu o absență a divinității, astfel încât credința alternează adesea cu tăgada. Psalmii reflectă o atitudine de îndoială şi de căutare, dar şi o situație dramatică, de criză a comunicării dintre om şi divin. Dezabuzarea poetului este cauzată de lipsa unei certitudini religioase şi de conştientizarea tot mai certă a solitudinii omului în univers. Însingurarea poetului, însoțită de dorința permanentă de a fi în legătură cu Celălalt, face ca în lipsa unui dialog autentic, monologul să devină o alternativă. Nicolae Balota sublinia că *„vocea poetului este a omului glăsuind pe un promontoriu înaintat, adresându-se Domnului în hău, deci voce pierzându-se în pustiu. Niciun răspuns din marele gol. Monologul nu ajunge niciodată să devină un dialog. Dar tocmai condamnarea la singurătatea suferită, asumată, arogată a glasului, ca şi imensitatea vidului în care răsună, conferă psalmilor arghezieni patosul lor. Ei sunt psalmi ai patimii în toate sensurile cuvântului, implicând înverşunările pasiunii şi apăsările pătimirii”*[15].

[15] N. Balota, *Opera lui Tudor Arghezi*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1997, p. 149

În orice caz, poetului îi este total străină liniştea şi confortul pe care ți-l oferă perspectiva unui destin împlinit, fiind permanent hăituit de incertitudine şi dor. Alexandru George îl vedea astfel : *„Arghezi e un chinuit, un torturat de nelinişti, de îndoieli şi de întrebări, un însingurat. La el e vorba de cunoaşterea divinității printr-un proces intelectiv, în care era ajutat numai de mintea lui «ca tuciul». O dramă de cu totul alt ordin decât alternativa bine–rău, credință–necredință se desfăşoară în fața noastră. Firea lui plină de contraste, natura lui singulară nu puteau da decât o formă de excepție şi extravaganță acestei dezbateri lăuntrice"*[16].

Punându-şi inevitabila întrebare *„Este Arghezi un poet religios, un poet mistic?”*, Eugen Simion concluzionase că *„Arghezi a corupt în chip fericit pentru poezie tema sacrului şi a creat o operă unică, în felul ei, în acest secol, introducând masiv în problematica religioasă dramele existențiale şi metafizice ale individului"*[17].

Desacralizarea merge până într-acolo încât Dumnezeu, la Arghezi, e prototipul idealizat al omului. E omul abstractizat, reclădit din elementele sale tipice, reprezentative, din datele sale superioare, din năzuințele sale cele mai intime, precum dărnicia şi bunătatea nelimitate, nemurirea, înțelepciunea, perfecțiunea.

Paradoxal, psalmul, ca specie literară cu vizibile înclinații religioase, preocupă cu predilecție conştiința poetică modernă până în postmodernitate, cu atât mai mult cu cât se poate observa în poezia românească a ultimelor decenii cum psalmul cunoaşte un remarcabil avânt, devenind aproape o modă poetică. Trebuie precizat că în această categorie nu sunt incluse exclusiv poeziile care poartă vădit titlul de *Psalm* ale unor autori ca: Alexandru Macedonski, Aron Cotruş, dintre clasicii moderniții, Tudor Arghezi, Aura Christi (din spectrul postmodernismului) sau volume de versuri (Ştefan Augustin Doinaş, Paul Aretzu, Dorel Vişan). În această diversitate de psalmi, îşi găsesc locul şi poeziile voiculesciene pe care poetul nu şi le-a intitulat ca atare, însă contribuția lui Voiculescu poate fi considerată

---

[16] A. George, *Marele Alpha*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1970, p. 8l-82.
[17] E. Simion, Prefața vol. *Tudor Arghezi, Opere*, I, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2000, p. XLIX.

esențială, cu atât mai mult cu cât poeziile sale pledează în mod particular pentru un psalm mistic.

În literatura noastră interbelică, gruparea ortodoxiştilor (despre care G. Călineseu vorbeşte în termeni elogioşi în a sa *Istoria literaturii române*) ocupă un loc aparte.

Dacă până în epoca modernă, literatura sacră se confunda cu literatura însăşi, raportul avea să se schimbe odată cu apariția modernismului, într-o manieră dramatică. Trebuie precizat că, în cultura română, religiosul a suferit atât presiunea refulantă a nihilismului modern, cât şi a ateismului marxist.

Dată fiind situația socio-politică a României, modelul postmodern, impus în cultura noastră în anii '80, se dezvoltă şi se integrează celui occidental, abia după 1989. Cu toate că există anumite asemănări de suprafață între cultura românească şi cea occidentală, nu putem vorbi despre prea multe similitudini, aşa cum sublinia şi Mircea Nedelciu în „O convorbire «duplex»". Ion Bogdan Lefter evidențiază şi el faptul ca postmodernismul occidental şi cel românesc s-au dezvoltat în contexte de determinări diferite[18]. Spre deosebire de postmodernismul occidental, apărut ca o reacție la modelul economic industrial, cel apărut în Est a funcționat ca un proiect estetic cu o funcție eminamente politică. Miza postmodernismului apărut în fostul bloc comunist se pare că a fost aceea de a deconstrui eşafodajul discursurilor comuniste şi de a reclădi o nouă formă de spiritualitate.

Tendința postmoderniştilor a fost aceea de a depăşi ontologiile fundamentale ale lui Heidegger şi Noica, iar la noi inclusiv a modelelor Eminescu şi Blaga, tocmai fiindcă atinseseră cota maximală a modernității prin recuperarea sacrului ocultat de pozitivism şi de ateism.

Romanele postmoderniste beneficiază într-un mod aparte de motivele biblice, Iisus, Apocalipsa, hierofania, de credințele Orientului, de numeroase semne asociate câmpului semantic al sacrului, însă le conferă o nouă funcționalitate, convertind specificitatea discursului religios într-o modalitate de configurare a lumilor posibile.

---

[18] I.B. Lefter *Postmodernism. Din dosarul unei batalii culturale* , Ed. Paralela 45, 2002.

Aglomerarea profanului, până la excluderea sacrului, nu face însă decât să readucă în prim-plan dialectica dintre gustul urbanismului aplatizat şi nostalgia paradisului pierdut. Prin metodologia deconstructivismului, eterogenitatea devine valoarea primordială a postmodernismului şi ea începe cu spargerea ordinii existente confundată cu sacrul. Prin deconstrucție si reconstrucție, individul se raportează, fie şi într-un nou stil, la sacru, care rămâne un reper constant şi fundamental al conştiinței umane.

S-ar putea spune că valoarea postmoderniştilor vine din ceea ce ei resping la nivel doctrinar – sacrul, reconfirmând gândul lui Nichifor Crainic că orice act creator major este o nostalgie a Paradisului.

Astfel, se reafirmă celebra teză a lui Mircea Eliade conform căreia, oricât s-ar depărta omul modern, decreştinat, de sacru, sacralitatea – ținând de ontologic – invadează, camuflat, profanul. Conform viziunii „noului umanism" religios propus de Mircea Eliade, la nivelul sacrului am avea a face, într-adevăr, cu definiția ființei. Prin urmare, omul, oricât de desacralizat, ar păstra anumite tipare mentale şi comportamentale specifice experienței sacrului, susceptibile de a fi revalorizate şi resemnificate în orice context cultural, chiar şi (poate mai ales) în cel postmodern.

Pentru Mircea Eliade, sacrul tradus în reprezentările limbajului uman este un obiect de mister, el putând sugera, prin analogie, ceea ce depăşeşte experiența omului: *„Dorința omului religios de a trăi în sacru înseamnă de fapt dorința lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârşit a experiențelor pur subiective, de a trăi într‑o lume reală şi eficientă şi nu într‑o iluzie. Acest comportament se verifică pe toate planurile existenței sale, fiind evident mai ales în dorința omului religios de a se mişca într‑o lume sanctificată, adică într‑un spațiu sacru"*[19].

Eliade vorbeşte despre două tipuri umane: *homo religiosus* care crede într-o realitate absolută, sacrul, şi îşi asumă în lume un mod de existență specific, şi *omul a-religios*, care refuză orice transcendență şi pe care Rudolf Otto îl numeşte natural[20].

---

[19] M. Eliade, *op. cit.,* p. 18.
[20] R. Otto, *Sacrul,* Ed. Dacia, 2000, p. 140–142.

Lumea sacrului este o lume diferită de lumea mundană, de care trebuie să te rupi pentru a avea acces la adevărata existență. Ne aflăm, aşa cum spune Mircea Eliade, în fața a două posibilități: fie fuga de sacru în fața tendinței de a confisca întreaga existență umană, fie consacrarea prin hierofanizarea întregii existențe.

Pe de-o parte, omul încearcă să-şi asigure propria-i realitate printr-un contact cât mai fructuos cu aceste hierofanii şi cratofanii, iar pe de altă parte se teme că pierde realitatea prin integrarea într-un plan ontologic superior condiției sale profane, pe care, chiar dacă doreşte să o depăşească, nu o poate părăsi definitiv[21].

Faptele de cultură vin să arate că omul s-a considerat un *deivotaton*, că pentru înaintaşii noştri nimic nu era profan şi că întreaga viață era traversată de o intenție religioasă, care mai mult uimea, liniştea[22].

Modul de raportare a subiectului religios la divinitate a urmărit cu obstinație a-l face pe zeu prezent prin sine, a-l face să se manifeste în sine, în subiect[23].

Dincolo de capriciile postmodernismului, sacrul continuă să preocupe atât specialiştii, cât şi oamenii obişnuiți, fiind perceput ca o realitate ce marchează şi influențează conştiința umană. Universul sacru nu este populat de noi realități, ci aceeaşi divinitate este transpusă de omul modern în noi ipostaze.

Urmând direcția deschisă de Arghezi care, din mucegaiuri şi noroi, isca frumuseți şi prețuri noi, Mircea Cărtărescu sondează adâncurile poeziei româneşti, scoțând la suprafață filoane demult uitate de care leagă nobile altoiuri de modernitate. La Mircea Cărtărescu nu se poate vorbi de sacru şi profan, în accepțiune eliadescă, întrucât ținta scriitorului postmodern nu este aceea de a descoperi sacrul în existența profană. În viziunea sa, ambele dimen-

---

[21] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 26-29.

[22] Platon, *Omul politic*, trad. Elena Popescu, în *Opere* VI, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, 258d.

[23] N. Morar, *Credințe şi idei proto-filosofice în principalele religii politeiste precreştine*, Ed. Universității de Vest, Timişoara, 2007, p. 13.

siuni relevă pur şi simplu trăirile interioare ale ființei, compunând un univers complex şi angajant.

În lucrarea *Postmodernismul românesc*[24], veritabil manifest literar şi *ars poetica* indirectă, Cărtărescu nici nu aspiră la altceva decât la a demola viziuni încremenite şi de a arăta posibile noi piste de urmat în judecata literară românească. Mult mai interesant este însă faptul că tocmai această atotputere a iluziei pe care o detectează, uneori greşit, în opere literare „pre-moderne”, devine în opera sa, şi mai cu seamă în *Orbitor*, o sursă de neîncetate chestionări şi reelaborări. În această trilogie[25], prin creativitatea *povestaşului*, credințele religioase, miturile, riturile sunt decupate din contextul stabilit prin tradiție, în matricea tradițională insinuându-se un conținut nou, produs al unui univers disonant, polimorf, în care sacrul este difuz, opalescent. Astfel, aici se identifică două modalități de valorizare a sacrului: fie prin aluzie, citat, parodie, la nivel intertextual, prin rememorarea operelor centrate pe tripticul Iad-Purgatoriu-Paradis (Baudelaire, Dante, Borges, cu acesta din urmă împărtăşind concepția creației care îşi construieşte creatorul), fie prin istoriile imaginate, la nivel intratextual.

Mircea Cărtărescu încearcă să redimensioneze percepția postmodernistă asupra realității, concluzionând că *„postmodernitatea e o vrăjitorie ca toate celelalte”* în care omul, de cele mai multe ori nefericit, îşi foloseşte propria-i disperare pentru a accepta noua lume[26].

Omul, ca entitate inteligentă, este un căutător de sens: un sens al evenimentelor cu care se confruntă zi de zi, un sens al cuvintelor, într-un cuvânt, un sens al vieții. Sensul este găsit în măsura în care omul trăieşte şi gândeşte plenar tot ceea ce se întâmplă în jurul lui şi în propriul său univers mental şi spiritual. Însă pentru *homo economicus*, a cărui gândire binară este axată pe un singur nivel de

---

[24] M. Cărtărescu, *Postmodernismul românesc*, Postfață de Paul Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999.

[25] M. Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008; M. Cărtărescu, *Orbitor. Corpul*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002; M. Cărtărescu, *Orbitor. Aripa dreaptă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007.

[26] M. Cărtărescu, *Jurnal*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 459.

realitate, excluzând perspectiva sacralității, este greu să se împace cu sine şi cu lumea care îl înconjoară pentru a găsi coerența. Absența lui Dumnezeu, care se pare că defineşte universul postmodern, este substituită prin apăsătoarea prezență a unei ființe obsedate de sine însăşi, a cărui atenție se concentrează monoton asupra propriilor sale utopii. Astfel se explică şi acele preferințe exagerate ale omului modern şi postmodern manifestate față de ezoterism, gnosticism, magie, ocultism, vrăjitorie, spiritism şi satanism. Faptul că aceste fenomene au dobândit astăzi o asemenea amploare se explică tot prin golul pe care îl simte omul în interiorul său ca urmare a absenței lui Dumnezeu din viața sa. Omul caută un sens, nu-l găseşte în societatea actuală şi nu e satisfăcut de răspunsurile pe care le dobândeşte. Marea capcană este refugiul în imaginar, în care găseşte nişte „paradisuri artificiale”. Mitul omului economic, definit doar prin paradigma raționalului şi interesat doar de binele personal, este infirmat de faptele vieții de zi cu zi. *Homo economicus*, caracterizat de autosuficiență şi egoism a dovedit că întruchipează aşa-zisul „paradox hedonistic” conform căruia oricine îşi caută fericirea pentru sine, nu o va găsi, dar cel care îi ajută pe ceilalți o va găsi.

În cele din urmă, trebuie subliniat că pericolul lăsat de un eventual vid de sacralitate se manifestă şi la nivel interuman, pentru că „măştile” pe care le poartă oamenii postmoderni au generat o suspiciune generală, incluzând fenomenul neîncrederii în relațiile interumane. Astfel putem afirma, la unison cu teologii, că principala cauză a acestei situații dramatice în care trăieşte omul postmodern se află în împotrivirea sa față de Dumnezeu şi față de Adevărul revelat.

Probabil că o soluție a acestei „crize” ar fi reîntoarcerea la normalitate, reintrarea la matricea primordială, restabilirea legăturii pe axă verticală între uman şi divin.

Bibliografie:

Balotă, N., *Opera lui Tudor Arghezi*, Ed. Eminescu, Bucuresti, 1997.
Caillois, R., *Omul şi sacrul,* Ed. Nemira, Bucureşti, 1997.
Călinescu, G., *Istoria Limbii Române*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982.

Cărtărescu, M., *Postmodernismul românesc*, Postfaţă de Paul Cornea, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999.
Cărtărescu, M., *Jurnal*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2001.
Cărtărescu, M., *Orbitor. Corpul*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002.
Cărtărescu, M., *Orbitor. Aripa dreaptă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007.
Cărtărescu, M., *Orbitor. Aripa stîngă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008.
Crainic, N., *Nostalgia paradisului,* Ed. Moldova, 1994.
Culianu, I.P., *Gnozele dualiste ale Occidentului*, trad. Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iaşi, 2002.
Durkheim, E., *Formele elementare ale vieţii religioase*, trad. de M. Jeanrenaud şi S. Lupescu, Ed. Polirom, Iaşi, 1995
Eliade, M., *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.
Eliade, M., *Sacrul şi profanul*, trad. Brînduşa Prelipceanu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000.
Eliade, M., *Isoria Credinţelor şi ideilor religioase*, Ed. Polirom, Iaşi, 2007.
Frankl, V. E., *Teoria şi terapia nevrozelor* (Introducere în logoterapie şi analiza existenţială), Ed. Trei, Bucureşti, 2008.
Frunză, S., *Iubirea şi transcendenţa*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
Gană, G., *Opera literară a lui Lucian Blaga*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1976.
Gană, G., *Melancolia lui Eminescu,* Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2002.
Gavriluţă, N., *Studiu introductiv* la Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997.
George, Al., *Marele Alpha*, Ed. Cartea Românească, Bucuresti, 1970.
Girard, R., *Violenţa şi sacrul*, trad. de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1995.
Jung, C.G., *Approaching the unconscious*, în *Man and his Symbols* editată de Carl G. Jung şi M.-L.von Franz, Anchor Press, London, 1964.
Lefter I.B., *Postmodernism. Din dosarul unei bătălii culturale*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2002.
Lyotard, J.F., *Condiţia postmodernă*, Ed. Babel, Bucureşti.
Morar N., *Credinţe şi idei proto-filosofice în principalele religii politeiste precreştine*, Ed. Universităţii de Vest, Timişoara, 2007.
Nedelciu, M., Muşina, A., *O convorbire duplex*, „Echinox”, Cluj-Napoca, 1987, nr. 3-4.
Otto, R., *Sacrul*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000.
Petrescu, I. E., *Eminescu şi mutaţiile poeziei româneşti*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1989.
Petrescu, I. E., *Modernism. Postmodernism. O ipoteză*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2003.
Platon, *Omul politic*, trad. Elena Popescu, în *Opere* VI, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989.

Simion, E., Prefața la *Tudor Arghezi, Opere*, I, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2000.
Streinu, V., *Versificația modernă,* Editura pentru literatură (EPL), Bucureşti, 1966.
Tănase, A., *Lucian Blaga - filosoful poet, poetul filosof,* Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1977.

THE NEED FOR THE SACRED – A CONSTANT PREOCCUPATION OF HUMAN NEEDS FROM *HOMO RELIGIOSUS* TO *HOMO MODERNUS*

(Abstract)

Key-words: *sacred, desecrated, hierophany, postmodernism*

The preoccupation to know religion and the religious phenomenon has existed for a very long time, and it has manifested as a description, an apology or a fight against some beliefs, cults or heresies.

Any religion is based on this „Transzedentale Apperzeption“, on a „totally different" presence which transcends the human being.Surpassing the period when the human being was plenary aware of this *homo religiosus feature,* the modern man - *d*efined only by the paradigm of the rationale and interested only in his own good, is desecrating the universe. By deconstruction and reconstruction, the individual is reported to the sacred, in a new modality. The sacred remains a constant and fundamental benchmark of human conscience. It seems that the human being, as desecrated as he is, may maintain some mental and behavioural patterns which are specific to the experience of the sacred, susceptible to be revalued and given new significance in any cultural context, even (or maybe especially) in the postmodern one.

CREDINȚA CA ACT DE LIMBAJ

NADIA OBROCEA

Cuvinte-cheie: *act de limbaj, credință, pragmatică, religie, text*

Introducere

Virtute teologică, alături de speranță şi iubire[1], credința a fost definită de Sfinții Părinți şi în general de către teologi, din perspectivă epistemologică, aceasta fiind considerată drept cunoaştere[2], precum şi din punct de vedere ontologic, prin înțelegerea ei ca sentiment[3] – abordarea teologică a credinței fiind diversificată în timp prin cercetări revelatoare de factură semiotică sau lingvistică.

Principiul constitutiv al lucrării de față este reprezentat de faptul că cele trei virtuți teologice funcționează în limbajul religios românesc ca acte de limbaj, acestea devenind, astfel, obiect de interes pentru pragmatică[4].

---

[1] În teologie, cele trei virtuți teologice au fost abordate adesea în corelație: „«Iar acum, după toate cele spuse înainte, rămân aceste trei, legătura care strânge şi ține toate: credința, nădejdea şi dragostea. Dar mai mare decât toate este dragostea. Căci Dumnezeu se numeşte dragoste» (I Cor. 13, 13). Dar eu (pe cât pot să înțeleg), pe una o văd ca rază, pe alta ca lumină, iar pe cealaltă ca cerc. Şi toate sunt o strălucire şi o lumină. Cea dintâi toate le poate face şi zidi", Sfântul Ioan Scărarul (1980: 420); A se vedea, în acest sens, şi Sfântul Vasile cel Mare (2004: 30).

[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul (2005: 169): „Căci credința este o cunoştință adevărată, întemeiată pe principii ce nu pot fi demonstrate, ca una ce este temelia lucrurilor mai presus de minte şi de rațiune".

[3] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (1980: 42): „Credința este nu numai un sentiment, sau un act de voință, ci şi o dreaptă cugetare despre Dumnezeu cel în Treime. Este credința întemeiată pe Revelație şi pe predania Bisericii".

[4] Această perspectivă de abordare a virtuților teologice a fost subliniată de către noi în teza de doctorat, *Elementul latin în limbajul religios românesc*, Szeged, JATEPress, 2013.

Credința între semnificație şi sens ori de la semantică la pragmatică[5]

Propunând un traseu interpretativ de tip pragmatic, cu reverberații într-o hermeneutică a textului, acest articol îşi propune să abordeze credința ca act de limbaj, prin urmare prin prisma unui act prin care *spunând ceva, facem ceva* (Austin 2005). Inițial demersul nostru se instituie într-o analiză semantică a termenului *credință* şi a verbului *a crede*, completată ulterior prin precizări privind performativitatea verbului *a crede* şi forța ilocuționară a actului de limbaj al credinței. În finalul acestei abordări se va insista asupra modului în care acest act de limbaj funcționează în limbajul religios românesc de factură ortodoxă.

Aşa cum am precizat, una dintre sarcinile fundamentale ale acestei lucrări este aceea de surprinde, într-o primă instanță, nivelul semantic al termenului *credință*. În acest sens, reținem din definiția termenului care consemnează proprietățile analitice ale obiectului respectiv, necesare şi suficiente pentru distingerea conceptului credinței de alte concepte (Eco 2009: 7), următoarele elemente: convingerea existenței lui Dumnezeu. Pentru a surprinde cu exactitate conceptul de «credință» şi, astfel, pentru a putea separa credința creştin ortodoxă de alte credințe, această imagine trebuie completată prin anumite mărci semantice de tip enciclopedic (Eco 2009: 7). Prin urmare, sensul pragmatic al termenului vizează şi următoarele aspecte: faptul că Dumnezeu există, că El a creat lumea şi pământul etc., că Iisus Hristos există, că El este Fiul lui Dumnezeu etc., că Sfântul Duh există, că El purcede de la Dumnezeu-Tatăl etc. Astfel, explicarea semnificației termenului *credință* se instituie într-un traseu generator de densități semantice, prezente, în totalitatea lor, în imaginarul creştin ortodox. Mai mult, deşi aflată sub semnul certitudinii, trimițând astfel la epistemologie, aşa cum sugerează definiția, credința a fost asimilată unui sentiment, ea presupunând un proces afectiv ce exprimă atitudinea credinciosului față de Dumnezeu, precum şi relația dintre Dumnezeu şi acesta. Cunoaşterea lui Dumnezeu

[5] A se lua în considerare diferența dintre semnificație şi sens realizată de Eugeniu Coşeriu (2000: 246-247).

prin credință este o cunoaştere care depăşeşte rațiunea, adică o cunoaştere apofatică (Stăniloae 1978), ce trimite la experiența directă a prezenței lui Dumnezeu, în fond, la sentimentul credinciosului în raport cu Dumnezeu.

În aceeaşi ordine a argumentației, reținem că verbul *a crede* deține, în structura sa semantică, aceleaşi elemente revelatoare ale obiectului credinței: a fi convins de existența lui Dumnezeu, şi în acest caz componenta *Dumnezeu* dezvoltându-se, la rândul său, într-o paletă largă de elemente ce trimit la toate cunoştințele noastre despre El: Eu cred că Dumnezeu există, că El a creat cerul şi pământul etc., că Iisus Hristos există, că el este Fiul lui Dumnezeu etc., că Sfântul Duh există, că El purcede de la Dumnezeu-Tatăl etc.

Subliniem, de asemenea, faptul că prin elucidarea semantică a termenului *credință* se face trimitere, în fond, la întreaga religie ortodoxă. De pildă, puterea credinței – idee subliniată în mod repetat de către Iisus Hristos – circumscrie o proprietate pregnantă a acestui termen, în acest sens credința oferind posibilitatea miracolului. Redăm, în continuare, câteva dintre pasajele din *Noul Testament* care susțin ideea dobândirii unei puteri infinite prin credință: „Căci adevărat grăiesc vouă: Dacă veți avea *credință* în voi cât un grăunte de muştar, veți zice muntelui acestuia: Mută-te de aici dincolo, şi se va muta; şi nimic nu va fi vouă cu neputință.” (Matei 17, 20) sau „Iar Domnul a zis: De ați avea *credință* cât un grăunte de muştar, ați zice acestui sicomor: Dezrădăcinează-te şi te sădeşte în mare, şi vă va asculta.” (Luca 17, 6) sau „Iar Iisus i-a zis: De poți *crede*, toate sunt cu putință celui ce *crede*.” (Marcu 9, 23). Puterea credinței este invocată în permanență de Iisus Hristos în contextul înfăpturii minunilor, subliniind că minunile pe care le-a realizat au fost posibile prin credința pe care au avut-o cei asupra cărora acestea au acționat: „Îndrăzneşte, fiică, *credința* ta te-a mântuit. Şi s-a tămăduit femeia din ceasul acela.” (Matei 9, 22), „Atunci S-a atins de ochii lor, zicând: După *credința* voastră, fie vouă!” (Matei 9, 29), „O, femeie, mare este *credința* ta; fie ție după cum voieşti. Şi s-a tămăduit fiica ei în ceasul acela.” (Matei 15, 28); El neînfăptuind minuni celor care nu au crezut: „Şi n-a făcut acolo multe minuni, din pricina *necredinței* lor” (Matei 13-58).

Una dintre trăsăturile definitorii ale credinței este aceea că ea trebuie mărturisită – în mod evident într-un context adecvat, adică în timpul cultului religios sau în rugăciunile personale, şi nu ca act de aroganță. *Crezul* sau *Simbolul credinței*, construit pe ideea necesității mărturisirii credinței – reprezintă expunere a doctrinei religioase ortodoxe şi un model de mărturisire a acesteia. În acest fel, actul de limbaj al credinței devine o reprezentare lingvistică a actului credinței, care, la rândul ei, se bazează pe o multitudine de acte specifice, simbolizatoare ale credinței, asumate de către credincios – dublă semioză care stabileşte relația dintre un act, un anumit conținut al conştiinței şi un act de limbaj.

Resorturile ilocuției. Credința[6] ca act de limbaj expresiv

Act de limbaj de tip expresiv[7], conform clasificării propuse de John R. Searle (1979), credința trimite la un sentiment asumat şi exprimat ca atare de credincios. Actele de limbaj expresive sunt actele de limbaj prin intermediul cărora locutorul îşi exprimă o anumită stare psihologică:

> The illocutionary point of this class [expressives – n.n.] is to express the psychological state specified in the sincerity condition about of state of affairs specified in the propositional content. The paradigms of expressive verbs are «thank», «congratulate», «apologize», «condole», «deplore»

[6] Pentru a marca anvergura subiectului, menționăm că în anul 2011, Association Française de Sciences Sociales des Religions (AFSR) a consacrat un congres actului de limbaj *a crede* în limbajul religios, cu tema *Croire en actes: distance, intensité ou excès?*

[7] În mod implicit, Olesea Botnaru include credința în cadrul actelor de limbaj expresive: „Actele ilocuționare expresive au următoarea formă *m(P)*, unde *m* este un mod psihologic care determină o direcție particulară, iar *P* este conținutul propozițional care reprezintă starea de lucruri spre care sunt direcționate stările psihologice, emoționale. De exemplu, regretul, *credința* [s.n., N.O.], încrederea, speranța, intenția sunt stări psihologice, emoționale, care au moduri psihologice diferite. La fel cum fiecare stare mintală are un mod de realizare caracteristic, tot aşa fiecare forță ilocuționară expresivă necesită anumite condiții de sinceritate specifice" (2007: 97).

> and «welcome». Notice that in expressives there is no direction of fit. In performing an expressive the speaker is neither trying to get the world to match the words nor the words to match the world; rather the truth of the expressed proposition is pressuposed (Searle 1979:15).

Redăm în continuare un context semnificativ din *Noul Testament*, în care credința apare ca act de limbaj: „Şi îndată strigând tatăl copilului, a zis cu lacrimi: „*Cred*, Doamne! Ajută necredinței mele.” (Marcu 9, 24). În acest context, sentimentul credinței, caracterul lui dificil, astfel, fascinația lui sunt surprinse într-o dialectică revelatoare.

Interogația inițială legată de specificul performativității verbului *cred* se impune a fi elucidată în acest punct al analizei noastre. Prin intermediul actului de limbaj al credinței reprodus prin verbul performativ *cred*, credinciosul îşi exprimă sentimentul față de Dumnezeu, prin prisma condiției de sinceritate în raport cu Dumnezeu, verbalizat în conținutul propozițional. Exprimându-şi atitudinea față de Dumnezeu, credinciosul realizează un act ilocuționar cu o condiție de sinceritate intensă, în acest caz, neexistând o relație de ajustare între limbaj şi realitate.

Forța ilocuționară a verbului performativ *cred* înseamnă mai mult decât afirmarea credinței, adică exprimarea unui sentiment, ea presupune, pe de o parte, o asumare teoretică a doctrinei religioase, dar, pe de altă parte, şi o anumită practică religioasă ulterioară sau cel puțin o intenție a realizării acesteia, din partea credinciosului, deschizându-se, în acest fel, posibilitatea intervenției lui Dumnezeu în viața sa. Prin urmare, nuanțele comisive şi chiar declarative ale verbului performativ *cred* induc ideea că acest verb nu este un simplu act de limbaj expresiv, deoarece el presupune şi un angajament al credinciosului şi implică o anumită schimbare a realității imediată sau decalată în timp. În studiile de dogmatică este subliniată aceeaşi idee: „Cuvântul *cred* înseamnă că primesc şi mărturisesc ceea ce învață Biserica despre Dumnezeu.” (*Învățătură de credință ortodoxă* 1952: 45) sau „Înaintează în mărturisire credința mea şi spune-i Domnului Tău: *Sfinte, Sfinte, Sfinte, Doamne Dumnezeul*

meu, în numele Tău ne-am botezat, Tată, Fiule şi Duhule Sfinte, în numele Tău botezăm, Tată, Fiule şi Duhule Sfinte” (Augustin 1985: 293).

Credința în limbajul de cult sau despre meandrele textului religios

În continuare vom urmări alte ocurențe ale verbului performativ *cred*, de data aceasta în limbajul de cult, într-o abordare care va completa analiza pragmatică prin introducerea unui filon de lingvistică textuală.

Cum am menționat deja, unul dintre cele mai importante texte religioase este *Crezul* sau *Simbolul credinței*, care reprezintă, în sine, un act de limbaj, fiind o mărturisire a credinței, ce conține într-o variantă concisă principalele dogme creştine sau „adevărurile de credință” (Stăniloae 1978). Dintre cele trei variante creştine ale simbolului, ne interesează, în această abordare, *Simbolul niceo-constantinopolitan*, specific bisericii ortodoxe române, ce a fost elaborat în cadrul primelor două sinoade ecumenice, cel de la Niceea, din 325, unde au fost concepute primele 9 articole, cele referitoare la Dumnezeu-tatăl şi Iisus Hristos, şi cel de la Constantinopol, din 381, moment în care au fost redactate şi celelalte 3 articole ce conțin dogmele referitoare la Sfântul Duh, Biserică, Sfintele Taine şi Învierea morților (Pelikan 2010).

Redăm, în continuare, întregul text:

> Cred întru unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute. Şi întru unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii: Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut; Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara şi S-a făcut om. Şi S-a răstignit pentru noi în zilele lui Pilat din Pont şi a pătimit şi S-a îngropat; Şi a înviat a treia zi, după Scripturi. Şi S-a înălțat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui; Şi iarăşi va să vină cu

> slavă, să judece viii şi morţii, a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit. Şi întru Duhul Sfânt, Domnul de viaţă Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin prooroci. Întru una, sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică. Mărturisesc un Botez spre iertarea păcatelor. Aştept învierea morţilor. Şi viaţa veacului, ce va să fie. Amin. (*Liturghierul pastoral* 2004: 186-187).

În acest caz, interpretarea verbului performativ *cred* trebuie dezvoltată prin anumite referiri la structura textuală în care acesta apare. Obiectul credinței – Dumnezeu, Iisus, Sfântul Duh, biserica – este explicitat, în acest fel, performativul *cred* iradiind semantic, la suprafața textului, creând un dublu volum de sens. Astfel, planul intrinsec al conținutului semantic de tip enciclopedic al verbului *cred* devine explicit. Prin această diseminare a semnificației termenului *cred* în text, asistăm la o intensificare a forței ilocuționare, prin extinderea sa asupra conținutului propozițional, în acest caz forța ilocuționară fiind subliniată de restul textului, care conține o insistență asupra unor elemente ce există în structura de profunzime a verbului *cred*.

Acest scenariu textual ale cărui puncte forte sunt, pe lângă verbul performativ *cred* şi elementele *Dumnezeu*, *Iisus Hristos*, *Duhul Sfânt*, *Biserică*, creează, din *Crez*, un text autoreferențial. Transparența atipică a semnificațiilor deținute de axele menționate: *Dumnezeu*, *Iisus Hristos*, *Duhul Sfânt*, *Biserică*, induce în text, global vorbind, o tensiune a sensului. Avem de-a face aici cu o narativizare a performativului *cred*, prin dinamica textului care se derulează după el. În acest sens, ni se pare relevant faptul că relația dintre performativ şi restul textului se instituie pe două paliere, pe verticală şi pe orizontală.

Finalitatea textului, aceea de a mărturisi dreapta credință, explică acest foarte fin – dar extrem de simplu, în esență – mecanism textual, care conferă textului religios un mare grad de elaborare formală. Am remarcat şi în alt context acest procedeu, care provine din specificitatea textului religios în care este prezentat şi descris în permanență Dumnezeu (Obrocea 2009).

Asistăm, astfel, în textul religios la o transpunere a semnificației în sens – demers de tip pragmatic existent în însăşi desfăşurarea textului.

În cadrul cultului religios ortodox, verbul performativ *cred* apare, în afara *Crezului*, şi în alte cazuri, în care mărturisirea credinței este imperios necesară. Una dintre aceste ocurențe vizează o rugăciune din cadrul Sfintei Taine a Împărtăşaniei, rugăciune pe care o redăm mai jos:

> *Cred*, Doamne, şi mărturisesc că Tu eşti cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu-cel-viu, Care ai venit în lume să-i mântuieşti pe cei păcătoşi, dintre care cel dintâi sunt eu. *Cred*, de asemenea, că acesta este Însuşi Preacuratul Tău Trup şi acesta este Însuşi Scumpul Tău Sânge. Deci mă rog Ție: Miluieşte-mă şi iartă greşalele mele cele de voie şi cele fără de voie, cele cu cuvântul, cele cu fapta, cele cu ştiință sau cu neştiință. Şi mă învredniceşte fără de osândă să mă împărtăşesc cu Preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor şi spre viața de veci. Amin (*Liturghierul pastoral* 2004: 209).

Prezent în corelație cu verbul *a mărturisi* cu valoare performativă, verbul performativ *cred* exprimă în acest text mărturisirea credinței în *Iisus Hristos*. Interesant ni se pare faptul că de data aceasta mărturisirea credinței realizată prin verbul performativ expresiv *cred* este subliniată prin utilizarea adiacentă a verbului performativ asertiv, *mărturisesc*. Forța ilocuționară funcționează, în acest caz, pe două planuri, acela al sentimentului şi acela al declarării sentimentului respectiv, această distincție accentuând forța ilocuționară a actelor de limbaj respective.

Într-un alt context, acela al Sfintei Taine a Spovedaniei, verbul *cred* cu valoare performativă apare într-o situație aparte. Reținem, în acest sens, următorul text:

> Mai întâi de toate, spune-mi, fiule, crezi cu adevărat în Sfânta şi de-viață-făcătoare Treime?
>
> Iar cel ce se mărturiseşte să răspundă aşa: *Cred* întru unul Dumnezeu Tatăl, şi întru unul Fiul lui Dumnezeu, Care din

Tatăl S-a născut şi întru unul Duhul Sfânt, Care de la Tatăl purcede, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită.

Întrebare: Dar crezi că sobornicească şi apostolească Biserică este sădită şi crescută în Răsărit şi de la Răsărit s-a întins peste toată lumea, şi că de atunci până acum stă neschimbată şi neclintită? Sau te îndoieşti de vreo oarecare poruncă sau învăţătură?

Şi de va crede drept şi fără îndoială şi de va şti carte, să zică *Simbolul credinţei* până la sfârşit. Iar neştiind carte, să-l înveţi să zică acestea: *Cred* întru una, sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică a Răsăritului, care stă din început în toate dogmele ei neclintită şi neschimbată.

Întrebare: Crezi că Sfântul Botez, care se face prin harul Sfântului cel strămoşesc şi a celor în care noi de bunăvoie prin nefăcute de noi, ci dă şi tărie şi putere celui botezat să nu mai păcătuiască după aceea; şi mai ales ai nădejdea vieţii de veci?

Răspuns: *Cred* şi mărturisesc un Sfânt Botez care se face prin harul Sfântului şi de-viaţă-făcătorului Duh spre spălarea păcatului cel strămoşesc şi a celor în care noi de bunăvoie prin nepurtarea de grijă cădem; şi cu bună nădejde aşteptăm învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să vie. (*Molitfelnic* 2002: 66-67)

Remarcăm, într-o primă instanţă, acelaşi procedeu de iradiere a semnificaţiei verbului performativ *cred* în textul care îl complineşte, dezvoltându-se, în acest caz, dogmele referitoare la Sfânta Treime, la Biserică şi la Botez. Ca o consecinţă a specificităţii şi a finalităţii textului citat, învăţăturile privind Sfânta Treime sunt mai concise decât cele oferite în *Crez*, iar cele referitoare la Sfânta Biserică şi Sfântul Botez sunt mai elaborate decât cele incluse în *Simbolul credinţei*. Şi în acest caz, semnificaţia termenului *Treime* este derulată pe parcursul textului susţinând o anumită linie de construire a textului, ale cărei puncte centrale sunt Dumnezeu-Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. De data aceasta, în dialogul instituit între preot şi credinciosul care se supune Sfintei Taine a Spovedaniei, credinciosul trebuie să-şi mărturisească credinţa prin anumite formule, ce trebuie exprimate ca atare, sau prin textul integral al *Simbolului credinţei*.

Reținem o prezență a verbului performativ *cred*, în Sfânta Taină a Botezului:

> Şi făcându-se acestea, preotul întoarce cu fața spre răsărit pe cel ce se botează, care ține mâinile slobode în jos, şi îl întreabă: Te uneşti cu Hristos? Şi răspunde cel ce vine să se boteze sau naşul: Mă unesc. Preotul iarăşi îl întreabă a doua oară: Te uneşti cu Hristos? El sau naşul răspunde a doua oară: Mă unesc. Preotul iarăşi îl întreabă a treia oară: Te uneşti cu Hristos? El sau naşul răspunde a treia oară: Mă unesc. Apoi îl întreabă preotul: Te-ai unit cu Hristos? El sau naşul răspunde: M-am unit. Şi iarăşi îl întreabă preotul: Şi crezi Lui? Şi el sau naşul răspunde: *Cred* Lui ca unui Împărat şi Dumnezeu. Apoi zice însuşi cel ce se botează, sau naşul pruncului, sau preotul însuşi, iar nu altcineva, după cum rău s-a obişnuit: *Cred* întru ... După sfârşirea *Simbolului credinței*, preotul zice iarăşi către dânsul: Te-ai unit cu Hristos? El sau naşul răspunde: M-am unit. Şi preotul îl întreabă: Şi crezi Lui? Şi acela sau naşul răspunde: *Cred* Lui ca unui Împărat şi Dumnezeu. Şi zice: *Cred* întru unul Dumnezeu…, tot, până la sfârşit. Şi după ce a rostit a doua oară *Simbolul credinței*, preotul iarăşi îl întreabă a treia oară: Te-ai unit cu Hristos? El sau naşul răspunde: M-am unit. Şi iarăşi îl întreabă preotul: Şi crezi Lui? El sau naşul zice: *Cred* Lui ca unui Împărat şi Dumnezeu. Şi zice: *Cred* întru unul Dumnezeu…, tot, până la sfârşit. Şi după ce a rostit a treia oară *Simbolul credinței*, iarăşi îl întreabă preotul, de trei ori zicând: Te-ai unit cu Hristos? Şi el sau naşul răspunde de trei ori: M-am unit. Apoi zice preotul: Şi te închini Lui? El sau naşul, închinându-se, zice: Mă închin Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, Treimii Celei de o ființă şi nedespărțite. (*Moltifelnic* 2002: 29-31)

În acest caz, actul de limbaj al credinței funcționează în Sfânta Taină a Botezului, el fiind exprimat în mod direct de cel care se botează sau de naşul acestuia, în cadrul dialogului cu preotul. „*Cred* Lui ca unui Împărat şi Dumnezeu" este formula care trebuie pronunțată în mod ritualic, de trei ori, pentru a exprima recunoaşterea lui Hristos ca Fiul lui Dumnezeu şi ca Împărat al Împărăției cerurilor,

în urma unirii cu Hristos, realizată prin Taina Botezului. În plan semantic transpar două elemente semnificative ale termenului *cred*: Iisus este Dumnezeu (Fiul lui Dumnezeu) şi El este Împărat. Acest text al evocării de către credincios a modului în care credem în Iisus Hristos – formulă în care remarcăm utilizarea verbului *a crede* în relație cu complementul indirect în cazul dativ – este dublat, de fiecare dată, de *Simbolul credinței*.

În loc de concluzie

Încheiem prin a sublinia că această abordare evidențiază faptul că textul religios se instituie într-un autentic laborator al limbajului, în care se creează relații subtile între semnificație, sens, ilocuție şi caracterul redundant al textului religios. Teoria lui Umberto Eco, privind interpretarea, conform căreia „orice text este un mecanism inferențial complex care trebuie să fie actualizat de cititor în conținutul său implicit" (Eco 1996: 347) pare a fi valabilă, în mod paradoxal, pentru textul religios care, prin modul în care se instituie, conține, în sine, o interpretare a sa.

Bibliografie

Augustin, Fericitul, 1985, *Scrieri alese*. Partea întâia. *Confessiones. Mărturisiri*. Carte tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Traducere şi indici de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu. Introducere şi note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Austin, J. L., 2005, *Cum să faci lucruri cu vorbe*. Traducere din limba engleză de Sorana Corneanu. Prefață de Vlad Alexandrescu. Piteşti: Paralela 45.

Botnaru, O., 2007, *Verbele performative în limba română*. Teză de doctorat, Chişinău.

Coşeriu. E., 2000, „Creativitate şi tehnică lingvistică. Cele trei niveluri ale limbajului", în *Lecții de lingvistică generală*. Traducere din spaniolă de Eugenia Bojoga. Cuvânt înainte de Mircea Borcilă. [Chişinău]: Editura ARC, 233-248.

Dumas, F., 2000, *Gest şi expresie în liturghia ortodoxă. Studiu semiologic*. Prefață de prof. dr. Maria Carpov. Iaşi: Istitutul European.

Eco, U., 1996, *Limitele interpretării*. Traducere de Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă. Constanța: Pontica.

Eco, U., 2009, *De la arbore la labirint. Studii istorice despre semn şi interpretare*. Traducere de Ştefania Mincu. Iaşi: Polirom.

Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi, vol. IX. *Scara Sfântului Ioan Scărarul şi Învăţăturile lui Ava Dorotei*. Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, 1980. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi, vol. II. *Maxim Mărturisitorul. Cuvânt ascetic, Capete despre dragoste, Capete teologice, Întrebări, nedumeriri şi răspunsuri, Tâlcuire la Tatăl nostru*. Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae. Ediție electronică, 2005, Apologeticum.

Învăţătură de credinţă creştină ortodoxă. Tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române şi cu binecuvântarea şi purtarea de grijă a Înalt Prea Sfinţitului Justinian, Patriarhul României, 1952. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Obrocea, N., 2009, „O ipostază particulară a semnului lingvistic”, în E. Parpală (coordonator), *Comunicare, identitate, context*. Craiova: Editura Universitaria, 66-72.

Obrocea, N., 2013, *Elementul latin în limbajul religios românesc*. Szeged: JATEPress.

Pelikan, J., 2010, *Credo. Ghid istoric şi teologic al crezurilor şi mărturisirilor de credinţă în tradiţia ortodoxă*. Traducere de Mihai-Silviu Chirilă. Iaşi: Polirom.

Searle, J. R., 1969, *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, J. R., 1979, *Expression and meaning. Studies in the theory of speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stăniloae, D., Pr. Prof. Dr., 1978, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I. Tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Justin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Vasile cel Mare, Sfântul, 2004, *Constituţiile ascetice*. Traducere, introducere, indici şi note de Prof. Iorgu D. Ivan. Ediție electronică, Apologeticum.

Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură. Tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, 1988. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Liturghierul pastoral. Tipărit cu binecuvântarea Î.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, 2004. Iaşi: Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei.

Molitfelnic. Cuprinzând slujbe, rânduieli şi rugăciuni săvârşite de preot la diferite trebuinţe din viaţa creştinilor, 2002. Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române.

THE FAITH AS A SPEECH ACT

(Abstract)

Keywords: speech act, faith, pragmatics, religion, text.

This paper aims to approach the faith as a speech act in an analysis that goes beyond pragmatics into the field of text linguistics. In this respect, we shall look at how this expressive speech act functions in the Romanian religious language.

DIN AMINTIRILE UNUI SCRIB. CUM AM LUCRAT LA VERSIUNEA BARTOLOMEU VALERIU ANANIA A *SFINTEI SCRIPTURI*

EUGEN DORCESCU

Cuvinte-cheie: *Vechiul Testament, corectură, revizie finală*

Biografia mea literară, drumul meu în viață şi în literatură – aşa cum sunt ele şi atâta cât sunt – au întâlnit, la anume răspântii, o seamă de personalități, pe care, aş înclina să cred, le-a rânduit acolo Providența. Debutul în revistă ("Luceafărul", Bucureşti, 1971) mi-a fost vegheat de Alexandru Philippide, Ştefan Bănulescu şi Cezar Baltag. Cel editorial (Cartea Românească, Bucureşti, 1972) – de Marin Preda, Mircea Ciobanu şi Mihai Gafița. Receptarea creației mele, în exegeza românească, îi datorează enorm Profesorului Virgil Nemoianu, geniului său hermeneutic. Şi, la fel, profesorului şi istoricului literar Marian Popa. Iar dincolo de hotarele țării (cu deosebire în lumea hispanică), poezia mea este cunoscută grație unor confrați de gust şi de talent, ce s-au silit fie a o traduce (Rosa Lentini, Coriolano González Montañez), fie a o include în prestigioase antologii şi a o comenta (reputații scriitori şi profesori Andrés Sánchez Robayna, Jaime Siles, Mónica Delia Pereiras, M. Cinta Montagut, poetul şi pictorul Fernando Sabido Sánchez, autor al unei monumentale enciclopedii de poezie universală contemporană etc.).

Toate acestea – la un palier precumpănitor estetic. Cât despre domeniul strict spiritual, am avut şansa de a mă afla, nu puțină vreme, în preajma unor ierarhi iluştri: Părintele Nicolae Corneanu, Mitropolit al Banatului, şi Părintele, de pioasă aducere-aminte,

Bartolomeu Valeriu Anania, Mitropolit al Vadului, Feleacului şi Clujului.

Aşadar, ca om şi scriitor, mă pot considera fericit.

*

Pe Părintele Bartolomeu Valeriu Anania l-am cunoscut numai în duh. Nu ne-am întâlnit niciodată faţă către faţă. Ceea ce nu ne-a împiedicat – ci, poate, dimpotrivă – să comunicăm profund şi esenţial. Am corespondat, ne-am dăruit cărţi, am purtat repetate convorbiri telefonice. Şi, mai presus de toate şi de orice, am trudit împreună (mă încumet a zice), dar în măsuri mult diferite, fireşte, la ediţia din 2001 a ***Sfintei Scripturi*** – ***Biblia sau Sfânta Scriptură***, *Ediţie jubiliară a Sfântului Sinod, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată şi adnotată de* ***Bartolomeu Valeriu Anania,*** *Arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase alte osteneli.*

*

Între aceste "numeroase osteneli" se înscrie şi modesta-mi slujire. Este punctul cel mai înalt al muncii mele de editor, la fel cum, pe de altă parte, stihuirea *Psalmilor*, a *Ecclesiastului*, a *Pildelor* şi a *Rugăciunii regelui Manase* alcătuiesc rodul cel mai de preţ al carierei mele literare. Părintele Bartolomeu a tălmăcit şi comentat – cu harul său şi cu erudiţia sa – textul sacru; eu am hărnicit (alături de alţii) la corectură şi la revizia finală.

*

Dar iată cum a început totul.

În 1993, chiar înainte de Paşti, am publicat ediţia I a *Psalmilor în versuri*, la Editura Excelsior, Timişoara. Îndată după imprimare, am trimis câte un exemplar Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, Înalt Prea Sfinţiei Sale Părintelui Mitropolit Nicolae, precum şi Înalt Prea Sfinţiei Sale Părintelui Mitropolit Bartolomeu. Am primit, la scurt timp, scrisori de felicitare şi de mulţumire. Tot în 1993, am cumpărat, de la standul Catedralei Mitropolitane din Timişoara, ***Noul Testament***, ediţie de probă, izvodită de Părintele Bartolomeu, în vederea versiunii integrale a ***Sfintei Scripturi***, după cum suntem

înştiinţaţi în *Nota asupra ediţiei*: “Potrivit unei vechi tradiţii, această primă tipărire se consideră ediţie de probă. Observaţiile (motivate filologic şi teologic) vor fi mai mult decât binevenite, în vederea unei ediţii ulteriore îmbunătăţite, ca şi pentru pregătirea Bibliei integrale în noua versiune” (p. IX). Am citit textul, am găsit un număr de scăpări, le-am corectat, dar – de ce, oare? – nu am avut curajul să le semnalez.

*

După patru ani, în 1997, am tipărit, la Editura Marineasa, din Timişoara, ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, a *Psalmilor în versuri*. Un exemplar a luat drumul Clujului. Mi s-a răspuns cu: Valeriu Anania, *File de acatist*, Editura Arhidiecezană, Cluj, 1996 (“Poetului Eugen Dorcescu, cu mulţumiri pentru *Psalmii în versuri*. V. Anania – Bartolomeu al Clujului – martie 1997”). În acelaşi an, şi tot la Editura Marineasa, am publicat, premieră, aş zice absolută, în cultura noastră, *Ecclesiastul în versuri*. Însemnările mele din vara lui 1997 îmi reîmprospătează memoria: *Ecclesiastul în versuri* a plecat spre Cluj-Napoca, spre Părintele Bartolomeu, în august 1997. A urmat scrisoarea de confirmare a primirii.

Şi fluviul vremii şi-a continuat curgerea.

*

Momentul crucial al conlucrării noastre, şi al întâlnirii noastre în spirit, se leagă de apariţia, în 1998, a *Pildelor în versuri* (de asemenea la Editura Marineasa). Atunci, ca răspuns la darul noii mele stihuiri, mi-a venit de la Cluj-Napoca ***Psaltirea***. *Versiunea Bartolomeu Valeriu Anania*, însoţită de o succintă dedicaţie: “Poetului Eugen Dorcescu, cu mulţumiri pentru *Pildele în versuri*. Bartolomeu al Clujului. Iunie 1998”.

Am purces numaidecât la studiul ***Psalmilor*** şi al comentariilor infrapaginale. Şi, cum se întâmplă, când e vorba de o ediţie de probă, am descoperit mai multe erori tipografice. Le-am notat şi, după câteva zile de ezitare, le-am pus într-un plic, alăturându-le o misivă în care îl rugam pe Părintele Bartolomeu să-mi ierte îndrăzneala, să nu se supere din pricina acestor corecturi, dar m-am considerat dator,

în calitatea mea de scriitor, de editor şi, mai cu seamă, de creştin, să-i aduc la cunoştinţă că textul este susceptibil de unele ameliorări filologice. Răspunsul a fost prompt şi categoric: nici pomeneală de supărare! Ca un desăvârşit cărturar ce era, Părintele îşi exprima gratitudinea că am citit cu atâta atenţie ***Psaltirea***. Înţelesese, din primul moment, de atunci, din 1993, că iubesc ***Scriptura*** şi că mă străduiesc să-i cuprind şi să-i aprofundez mesajul – o va spune, de altfel, răspicat, în 2003, când a binevoit să însoţească volumul meu antologic *Biblice* (în care am pus laolaltă *Psalmii în versuri*, *Ecclesiastul în versuri*, *Pildele în versuri* şi *Rugăciunea regelui Manase*) cu o recomandare pe Coperta a IV-a*. Implicit – şi explicit – mă încuraja să stărui.

*

Din acea clipă au început să-mi sosească, una după alta, cărţile profetice, sapienţiale şi poetice ale ***Bibliei***, "întocmite – aflăm, de fiecare dată, din *Nota asupra ediţiei* – prin metoda comparativistă... în osteneala de a restaura prezenţa şi autoritatea Septuagintei în tradiţia biblică ortodoxă (românească)". Astfel, în anul 1998, am primit ***Cântarea Cântărilor*** ("Poetului Eugen Dorcescu şi iubirii sale pentru limba română, cu îmbrăţişare. Bartolomeu al Clujului. August 1998") şi, cred, ***Cartea lui Iov*** (apărută la Editura Anastasia, fără an). În 1999 – ***Cartea profetului Isaia*** ("Domnului Eugen Dorcescu, cu cele mai bune doriri. Bartolomeu al Clujului") şi ***Cartea profetului Ieremia*** ("Domnului Eugen Dorcescu, din toată inima. Bartolomeu al Clujului"), în 2000 – ***Cartea profetului Iezechiel***, ***Poezia Vechiului Testament*** ("Domnului Eugen Dorcescu, cu repetate mulţumiri pentru sprijinul filologic, omagiu. Bartolomeu al Clujului. Mărţişor 2000"), în 2001 – ***Cartea profetului Daniel şi ale celor doisprezece profeţi mici*** ("Domnului Eugen Dorcescu, cu cele mai bune doriri. Bartolomeu al Clujului. Ianuarie 2001"). După ce intram în posesia unei cărţi, începeam de îndată lectura, identificam eventualele greşeli, le notam şi, când isprăveam, îi expediam Părintelui lista cu ceea credeam că se cere remediat.

*

Şi a treia etapă. Joi, 27 iulie 2000, am expediat la Cluj un set de corecturi la ***Cartea profetului Ieremia***. După aproximativ trei săptămâni, are loc un foarte important eveniment, legat nemijlocit de această secţiune a ***Cărţii Sacre***. Transcriu, din vechile mele însemnări, acel memento: "...ieri... la prânz, poşta mi-a adus, de la Părintele Anania, ***Cartea lui Iezechiel*** şi un volum al său (Valeriu Anania, *Dincolo de ape*. *Pagini de jurnal şi alte texte*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000: 'Poetului Eugen Dorcescu, cu îmbrăţişare colegială. Valeriu Anania. August 2000'), plus o scrisoare. În cuprinsul scrisorii, Părintele Bartolomeu îmi mulţumeşte pentru observaţiile la ***Ieremia***, se declară foarte impresionat de 'acribia' mea şi îmi propune să fac eu corectura ultimă (BT-ul) la întregul text al ***Bibliei***..." (Sâmbătă, 19 august 2000).

Am căzut pe gânduri. Era o mare cinste, însă, concomitent, o mare răspundere. O piatră de încercare. Şi, tocmai de aceea, era cu neputinţă să refuz.

Drept consecinţă, după cum găsesc în aceleaşi note, luni, 21 august 2000, "în zori, am fost la poştă, să-i trimit părintelui Anania o epistolă (îi mulţumesc pentru cărţi: ***Iezechiel*** şi cea semnată de Dânsul şi îi spun că accept colaborarea...)".

*

De fapt, colaborarea începuse de mult (acum dobândea limpezime, conştiinţă de sine, statut), debutase cu acea primă parcurgere a ***Psaltirii***. Şi a continuat, cu fiecare carte biblică ce-mi parvenea de la Cluj. După această clarificare a perspectivei, având lângă mine o mare parte din text, am reluat, şi mai atent, în orizontul corecturii ultime, pagină cu pagină, şir cu şir, notă cu notă, ***Sfintele Scripturi***. Iată ce adăugam în *Jurnal*, la data de 11 ianuarie 2001 (Joi): "Azi am primit de la Părintele Bartolomeu ***Cartea lui Daniel*** şi '***prorocii mici***", o agendă, un calendar, o felicitare. Toate într-un plic. Îmi scrie că, până în mai-iunie, ***Biblia*** va fi gata pentru tipar. Aştept, deci, să-mi vină textul la BT". Iar la 4 martie 2001 (Duminică): "Azi am terminat de (re)lecturat (şi de corectat) ***Iezechiel***, ceea ce înseamnă că tot ce am eu aici din versiunea Părintelui Anania a ***Bibliei*** e străbătut (poate doar ***Plângerile lui Ieremia*** să fi rămas cu o singură

lectură). Acum aştept o veste de la Cluj”. Sau, luni, 19 martie 2001: ”spre seară, am pregătit un plic pentru Părintele Bartolomeu (volumul meu de poezie, recent apărut, *Exodul*, ca dar la împlinirea celor 80 de ani, în 18 martie – ‘coincidență semnificativă’, i-am scris, după spusa lui Jung – dat fiind că eu am aceeaşi zi de naştere, şi o felicitare...”).

*

În fine, reper decisiv, joi, 17 mai 2001, la ora 13,30, prin priori-post, mi-a intrat pe uşă ***Pentateuhul***. Peste cinci zile, marți, 22 mai, la ora 8 dimineața, m-a sunat Părintele Bartolomeu şi am vorbit îndelung. Luni, 28 mai 2001, am expediat textul revizuit. Reproduc o notiță din 30 mai 2001 (înainte de o călătorie în Germania şi Belgia): ”Nădăjduiesc să ajungă azi la Părintele Bartolomeu corectura ***Pentateuhului***...Iar la întoarcere – cum îmi spune Părintele – voi primi ***Cărțile istorice***”.

*

Aşa s-a întâmplat. În septembrie, eram încă adâncit în lectură. Cărțile au venit, mi-au pus la încercare privirea, priceperea şi condeiul, după care s-au întors, primenite, alipindu-se una alteia, spre a întocmi, sub ochiul savant şi inspirat al Părintelui Bartolomeu, ***Marea Carte***. Am lucrat mult, cu bucurie, cu spor şi cu folos, şi munca noastră s-a încheiat cu bine.

*

În vara lui 2002, am avut dinainte, proaspăt tipărit, un exemplar din monumentala ediție 2001 a ***Sfintei Scripturi***, purtând pe prima filă, în dreapta, sus, înveşmântate în caligrafia bine cunoscută mie, următoarele slove: ”Domnului Eugen Dorcescu, cu mulțumiri pentru prețioasa colaborare la alcătuirea acestei cărți. Bartolomeu. August 2002”.

Îşi poate dori un scrib mai mult decât atât?

După cum am mărturisit, versificând (stihuire interpretativă), demult, în 1998, o doxologie din *Pilde*:

Puternic turn e Numele divin,
Spre care drepții şi-nțelepții vin.
Primeşte-ne, sub ziduri, şi pe noi,
Căutătorii vremii de apoi,
Pe noi, robiți celestelor comori,
Ai slovei fantomatici slujitori ;
Primeşte-ne, să ne adăpostim,
S-agonizăm, noi, bieții ***sopherim**** ,
Sub scutul Tău etern, Iah Elohim !
(18,10)

---

* "Poetul Eugen Dorcescu e un scriitor familiarizat cu **Sfânta Scriptură** şi, implicit, cu poezia ei. Dacă multor condeieri ai literaturii noastre **Biblia** le-a fost doar o sursă de inspirație sau le-a oferit teme lirice, autorului de față îi stă ca o pecete pe inimă – ca să-l citez pe Solomon – , ceea ce-i conferă, pe lângă prestigiul literar, şi o aură de noblețe spirituală. Cu ani în urmă, aveam în mână **Psalmii** versificați de Eugen Dorcescu. O "Psaltire în versuri", mi-am zis, e un non-sens, de vreme ce însuşi originalul ebraic, urmat de cel grecesc, este o carte de poeme în înțelesul adevărat al cuvântului, alcătuite după canoanele artei poetice a timpului. Încercări de acest fel se mai făcuseră la noi, unele mai modeste decât altele, deşi (sau poate tocmai pentru că) tradiția îl avea în frunte pe Dosoftei. Am deschis cartea, am citit primele pagini şi de îndată mi-am dat seama că autorul – un mare meşteşugar al stihului învățat să zboare cu aripile larg deschise – nu se mulțumeşte să versifice textele biblice, ci le re-creează la măsura limbii române contemporane şi la dimensiunile talentului autentic al unui scriitor modern. Eugen Dorcescu a continuat să publice câteva volume de acelaşi gen. Iată că, acum, ni le oferă pe toate la un loc, în cartea de față, pe care le-o recomand cititorilor cu bucurie şi încântare.
19 septembrie 2003 VALERIU ANANIA").

*****sopherim*** = scribi (ebr.). (Eugen Dorcescu, *Biblice*, Editura Marineasa, Timişoara, 2003, p. 194).

1 Decembrie 2012

("Învierea", Timişoara, Anul XXIV, nr.10 (544), Serie nouă, aprilie 2013. p. 2-4; "Națiunea", Bucureşti, Serie nouă, Anul III, 28 mai 2013; "Portal Măiastra", Târgu-Jiu, Anul IX, nr. 2 (35), 2013, p. 37; "Banat", Lugoj, Anul X, nr. 3-4 (111 – 112), 2013, p. 6)

FROM A SCRIBE`S MEMOIRES. HOW DID I WORK FOR BARTOLOMEU VALERIU ANANIA`S *HOLY SCRIPTURE* EDITION?

(Abstract)

Key words: *Old Testament*, *proofreading, final review*

The author, a writer and an editor, a Ph.D. in Philology evokes his long term collaboration (the proofreading of the *Old Testament* editions, their final review), the history of his contribution to achieve the monumental Valeriu Anania`s *Holy Scripture* edition (2001), edition that was meant, according to the great hierarch, writer and scholar "to restore the presence and authority of the *Septuagint* in the Romanian Orthodox biblical tradition". This effort, spread over several years, aimed accuracy of theological and philological sacred text and took place in a climate of high intellectual and spiritual tension imposed by the specifics of the work itself, but also by Bartolomeu Anania`s strong personality. The exchange of books, letters and dedications between Bartolomeu Anania and the *scribe* from Timişoara - exchange noted with extensive exemplification, during exposure - provides those interested precious historical and cultural documents and, also, evidence which may mean a meeting in *Spirit*.

POETICA SACRULUI

RUGĂCIUNE – UN PSALM ARGHEZIAN

LIVIUS PETRU BERCEA

Cuvinte-cheie: *creație, Dumnezeu, monolog, psalm.*

Textul, pe care-l reproducem alăturat, se poziționează între cele prin care Tudor Arghezi își confirmă mereu poziția de pol al încercării de comunicare cu Divinitatea, situație care este proprie psalmilor, dar cărora le putem adăuga numeroase alte texte. Suntem, de fapt, în prezența unui fals dialog, mai mult îndârjire interogativă, chemare, reproşuri, revoltă. Dumnezeu nu-i răspunde poetului niciodată. Acceptând formula „Cărții din vechi”: *vox clamantis in deserto,* ca un model de structurare a dialogului cu divinitatea, dar altul decât cel strict biblic, devine pertinentă caracterizarea lui Nicolae Balotă că „*Psalmii* sunt, de fapt, monologuri ale celui-ce-glăsuieşte-în-pustiu. *Vox clamantis in deserto* – formula s-a aplicat profetului ales şi trimis de divinitate, dar neascultat de semeni” (1). Sau, cum spunea Emilia Parpală, abordând poezia lui Arghezi mai ales din perspectiva cunoaşterii, printr-o amplă analiză a modelelor semiotice, „în *Psalmi*, înscenarea dramei gnoseologice într-o <vânătoare tragică> se face după principiile unui astfel de discurs <figurat>; deşi plastic-dramatic, mesajul rămâne, în esență, fundamental liric: monolog dialogal” (2). La Arghezi, inițiativa adresării şi destinatarul comunicării sunt schimbate față de cadrul biblic. Poetul nu are comun cu profetul *Cărții* decât canalul de transmitere a mesajului (propria „voce”). Se ştia*, ab initio*, că „interlocutorul”, destinatarul, nu va răspunde, n-a răspuns niciodată, în actualitatea noastră, unor asemenea întrebări incomode, adresate de pământeni. Nu şi-a făcut cunoscută prezența decât rar, şi atunci unor „aleşi”, spre deosebire de vremurile vechi, când s-a „arătat

adeseori făpturii / Şi-ntotdeauna-n haine de-mpărat”. Nici măcar mesajul nu mai are atributele biblicului. Nu se mai comunică oamenilor voința divinității, ci divinitatea e, pur şi simplu, „interpelată”, ba, mai mult, nu o dată, acuzată de neintervenție, care s-ar dovedi benefică, în destinul omului.

Poetul se adresează Domnului „de pe un promontoriu înaintat” (3), dar „monologul nu ajunge niciodată să devină dialog” (4). Lipseşte „feed-back”-ul, răspunsul, reacția destinatarului. Se presupune că Domnul umple hăul în fața căruia răsună vocea poetului, că Dumnezeu e o prezență universală, dar, din păcate, mută, ascunsă, intangibilă.

Prima întrebare sau nedumerire pe care o presupun textele poetice din această secțiune a *Psalmilor* este cea referitoare la relația dintre *creator* şi *creat*. Sigur, omul nu s-a ridicat la înălțimea aşteptărilor Divinității, dar poate că tocmai noua lui condiție, aceea de **muritor**, ar implica şi iertarea din partea Creatorului ori măcar un răspuns. Acest răspuns clar în privința statutului său în Univers omul nu l-a primit însă niciodată. Relația **Dumnezeu – om** devine una cel puțin ciudată. Se pare că Dumnezeu îşi întemeiază eternitatea, nestingerea, pe „mărturia celor ce-au murit”, ceea ce nu e puțin din perspectiva pământeanului, care e, *volens-nolens* limitat, şi care vede cum propria extincție pare a deveni „baza” perpetuității Celui Care l-a creat.

Iată, însă, textul care ne îndreptățeşte să aşezăm *Rugăciune* în rândul psalmilor:

„De ce stârnişi țărâna şi viu m-ai zămislit,
Dacă-nceputului i-ai dat sfârşit
De mai nainte de-a fi şi-nceput?

De când te-ai murdărit pe degete cu lut
Vremelnic şi plăpând tu m-ai făcut.
Poți cere o durată aceluia-njghebat
Din tină trup şi suflet cu scuipat ?

Torcând mătasea, tu o faci de scamă
Şi frumuseţea i se şi destramă.
Ai scos din buturugă o vioară
Şi-i pui şi coarda-n care vrei să moară,
Pleznind în miezul nopţii albe, de smarald,
Pe strigătul şi zborul în sus cel mai înnalt
Un zbor i-ai dat şi şoimului la stele
Împiedicat în peticele mele.

Tu ai rămas de-a pururi şi viaţa noastră piere.
Te mulţumeşti cu-atâta mângâiere
Că singur, între neguri, eşti veşnic, sorocit
Prin mărturia celor ce-au murit" (5).

Trebuie remarcată, de la început, poziţia textului *Rugăciune*, printre psalmii pe care i-am putea numi „ai reproşului" (ca formă de comunicare), poziţie dublată de permanentul sentiment al depărtării (şi în-depărtării) de divinitate. Aici mai putem aşeza texte precum următoarele, toate aparţinând *Psalmi*-lor:"Pâinea nu mi-o caut să te cânt pe tine / Şi nu-mi vreau cu stele blidu-nvăluit" (*Scrieri*, I, 18); „În rostul meu tu m-ai lăsat uitării / Şi mă muncesc din rădăcini şi sânger" (*Scrieri*, I, 37); „Piscul sfârşeşte-n punctul unde-ncepe. / Marea mă-nchide, lutul m-a oprit" (*Scrieri*, I, 80); „Dar ajungând în piscuri, de râpi încrucişate, / Să birui înnălţimea văzui că nu se poate" (*Scrieri*, II, 288) etc.

Cu toate că poezia poate fi citită prin diverse „grile", că există multiple niveluri de lectură, interpretările tind să devină convergente şi înlesnesc, cât mai aproape de realitate, încadrarea textului în ansamblul poeziei religioase a lui Arghezi.

În configuraţia expresivă generală, un loc aparte (şi poate mai vizibil ca altele) îl ocupă organizarea metaforică şi lexicală a textului. Reţine atenţia o abundentă prezenţă, sub diverse forme, a noţiunii **creaţie,** prezentă la Arghezi în numeroase ipostaze, mai cu seamă a celei divine, deloc neglijabilă în ansamblul poeziei argheziene, scopul final al acestei opere cereşti fiind, ca un corolar al actului, zămislirea omului. În text se învecinează, parcă selectiv

alese, „mostre” din gestul „facerii”, atât din lumea vie, cât şi din cea neînsufleţită, trimiţând la ideea de „unitate” a materiei rezultate în urma creaţiei.

În afara unor sinonime ale conceptului de **creaţie** şi a unor expresii care denumesc exact, inventiv, dar normal şi, poate, grav, „preocupările” de făurar ale dumnezeirii (**stârnişi ţărâna, viu m-ai zămislit, torcând mătasea, ai scos din buturugă o vioară, un zbor i-ai dat şi şoimului**), îşi găsesc locul o serie de circumstanţieri care par a adăuga gestului creator al divinităţii atribute ale insignifiantului, uneori ale derizoriului, în orice caz, ceva contrar opiniei şi expresiei general încetăţenite că omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Primului om, care poate fi echivalat cu viaţa în sine, i-a fost „scrisă” moartea în însuşi actul naşterii: „începutului i-ai dat sfârşit / De mai nainte de-a fi şi-nceput”. Anodinul, maleabilitatea şi fragilitatea fiinţei umane se întrezăresc şi în formulări metaforice precum: **te-ai murdărit pe degete cu lut, vremelnic şi plăpând tu m-ai făcut, înjghebat, suflet cu scuipat, frumuseţea i se şi destramă, -i pui şi coarda-n care vrei să moară / Pleznind**... În sprijinul afirmaţiilor de mai sus putem cita (dar exemplele sunt mult mai multe) începutul poemului *La stele:* „...ieşi din frământarea **ţărânii** cu **scuipat**”, „materiale” impure, trecătoare, pe care divinitatea le-a ales pentru crearea primului om.

Revine, în tot textul, chiar dacă uneori sub umbrela expresivă a aluziei, un reproş pentru efemerul şi imperfecţiunea creaţiei divine. El se concretizează (fiind şi cel mai evident) sub forma unor interogaţii adresate retoric creatorului suprem: „De ce stârnişi ţărâna şi viu m-ai zămislit / Dacă-nceputului i-ai dat sfârşit / De mai nainte de-a fi şi-nceput ?” sau: „Poţi cere o durată aceluia-njghebat / Din tină trup şi suflet cu scuipat ?” Ambele formulări interogative sunt expresia faptului că divinitatea a creat o fiinţă nedurabilă, cu atributele rezultate din înseşi „materialele” facerii, inferioare: **tina** şi **scuipatul.**

La celălalt capăt al relaţiilor semantice dintre diferite fragmente ale textului, o persistentă antonimie confirmă prăpastia care desparte cele două entităţi (şi care justifică, o dată în plus, efortul individului de a se afla, măcar o clipă, în preajma celui care a modelat totul): **divinitatea** şi **omul.** Catrenul din finalul poemului este „organizat”,

dacă se poate spune aşa, pe opoziția dintre **veşnic** şi **efemer**. Expresia directă: „Tu **ai rămas** de-a pururi şi viața noastră **piere**” (subl. n.) se completează cu cea din ultimele două versuri ale catrenului, care par a acredita ideea că veşnicia divinității se sprijină pe însăşi perisabilitatea şi vremelnicia duratei terestre a omului, pe „mărturisirea” sa (în sens etimologic: **martirajul** său): „singur între neguri, eşti veşnic, sorocit / Prin **mărturia** celor ce-au murit” (s. n.)

Demn de luat în seamă este şi nivelul structurii integrale a textului. *Rugăciune* face parte din categoria aşa-numiților „psalmi ai comunicării”(6), concept care se concretizează aici sub forma: **interogație (interogații) – răspuns – concluzie**. Textul debutează printr-o terțină interogativă privitoare la efemeritatea ființei umane, la rostul morții în ansamblul existenței omului, iar tot ce urmează este un răspuns detaliat, exemplificator la întrebarea inițială. Cea de-a doua interogație („Poți cere o durată...?”) nu face decât să reia afirmația dinainte („De când te-ai murdărit pe degete cu lut / Vremelnic şi plăpând tu m-ai făcut”), înscriindu-se în aria aceleiaşi poziții a poetului față de fragilitatea şi şubrezenia omului muritor. Diversele ipostaze ale creației şi libertății (pe care trebuie să le vedem complementare!) nu fac decât să concretizeze înțelegerea vieții ca purtătoare a germenului morții. Acest „germene” se între-vede şi în spațiul non-uman al lumii, fie că este alcătuit din elemente purtătoare de viață (zborul şoimului la stele este „împiedicat în petice”), fie că e un cadru de evidențiere a neînsuflețitelor (mătasea toarsă, în loc să dea o țesătură strălucitoare, ajunge „scamă”, iar viorii i se pune „coarda-n care vrei să moară”, dar nu oricum, ci când artistul atinge apogeul virtuozității, „pleznind în miezul nopții albe, de smarald”). Mă opresc la acest din urmă vers (din păcate neluat în seamă de Şerban Cioculescu în studiul său despre oximoronul arghezian (7)) şi remarc faptul că oximoronul reprezintă aici figura optim expresivă pentru a reda strălucirea, nu numai cosmică, aşa cum pare la prima vedere (un întuneric perpetuu, brăzdat de fulgerările aştrilor nocturni).

Avem şi aici, ca în aproape toată poezia argheziană, o ruptură între expresia de suprafață – aglomerarea de întrebări, răspunsuri,

constatări – şi continuitatea de adâncime, constând în unitatea ideatică a textului.

Rugăciune, ca toți psalmii arghezieni, este construită pe polarizarea unor concepte fundamentale**: viață / moarte, eternitate / vremelnicie, credință / tăgadă**, demonstrând încă o dată că „dincolo de forme şi stiluri, polimorfismul dinamic al poeticii lui Tudor Arghezi este reflexul unei concepții complexe despre viață, al vibrației unei conştiințe literare aflate în permanent şi febril efort – încordare transmisă structurilor [...]. Reliefarea prin contrast, polarizarea generală a structurilor duale pare a fi <cheia> succesului”(8).

Note

1. Nicolae Balotă, *Opera lui Tudor Arghezi*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1979, p. 149.
2. Emilia Parpală, *Poetica lui Tudor Arghezi*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1984, p. 93.
3. Nicolae Balotă, *op. cit.*, p. 149.
4. *Ibidem.*
5. *Scrieri*, vol. II, EPL, Bucureşti, 1962, p. 195.
6. Emilia Parpală, *op. cit.*, p. 105.
7. *O figură de stil argheziană: oximoronul*, în Şerban Cioculescu, *Argheziana*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1985, pp. 207-210.
8. Emilia Parpală, *op. cit.*, p. 256.

RUGĂCIUNE (RUGA) – AN ARGHEZI ˆS PSALM

(Abstract)

Key-words: creation, God, monologue, psalm

There are number of texts written by Arghezi which match perfectly this type of poetry, besides the **Psalms** themselves. **Rugăciune (Ruga)** is one of these texts, a psalm among the others in the communication category.

MODALITĂȚI DE NUMIRE A DIVINITĂȚII ÎN TEXTUL POETIC ARGHEZIAN

SIMONA CONSTANTINOVICI

Cuvinte-cheie: *text, poezie, Dumnezeu, religie, semantică, stilistică*

Numirea divinității devine din cele mai vechi timpuri, de la intrarea în era creştinismului sau, prin extindere, de la apariția limbajului conştientizat, o problemă reală, cu care se vor confrunta deopotrivă teologii, filosofii, scriitorii şi oamenii de rând. Raportarea la divinitate, la Dumnezeu, în tradiția creştină, duce implicit la conturarea unui discurs despre această realitate pe care nu o putem defini, în mod corect şi concret, apelând la obişnuitele incursiuni în planul mentalului personal sau colectiv. Avem la dispoziție, pe calea tradiției (moştenirii) culturale, doar un set limitat de noțiuni prin care putem încerca definirea parțială, niciodată absolută, a unei realități totalmente altcumva croite decât lucrurile şi ființele din proximitatea noastră. Terminologia religioasă se dovedeşte a fi neputincioasă în fața unei astfel de realități. Şi ne mai confruntăm cu ceva, cu o dimensiune suplimentară, care intervine atunci când încercăm să definim necunoscutul mut, Marele Luminător de Făclii: perplexitatea, asemănătoare cu acea stare de nedumerire şi nelinişte interioară, de frământare lăuntrică intensă, care ne cuprinde când ne gândim la moarte, la acel Dincolo de nepătruns cu puterile minții. Există un punct de tangență, un spațiu în care *discursul despre moarte* se întâlneşte inevitabil cu *discursul despre Dumnezeu*.

„Se poate spune că, în istoria teologiei, problema *Numelor divine* (*Summa theologiae*, I a, q. 13) a lui Toma d'Aquino reprezintă prima expunere sistematică despre condițiile posibilității unui discurs

asupra lui Dumnezeu. […] În plus, Toma d'Aquino a avut meritul de a arăta continuitatea analogică între limbajul simplu uman şi Cuvântul lui Dumnezeu. Folosind *analogia entis*, el scoate în evidenţă aptitudinile semantice ale limbajului uman obişnuit de a numi ceea ce îl depăşeşte, de a desemna ceea ce scapă conceptualităţii. Întreaga teologie a numelor divine tinde să arate posibilitatea şi legitimarea unui discurs „semnificativ" asupra lui Dumnezeu, nu numai când acest discurs nu poate să fie verificat în mod empiric (ceea ce este evident), ci şi când acest discurs nu furnizează reprezentări conceptuale adecvate. Această diferenţă între semnificaţie şi reprezentare este o piesă esenţială a teoriei numelor divine"[1].

Dimensiunea religiosului generează un spaţiu lexical şi semantic important, de neignorat în poezia argheziană. Numirea divinităţii, dacă ar fi să ne oprim doar la unul din aspectele acestui lexic, comportă aproape 30 de forme lexicale inventariate de noi, cuvinte simple, compuse sau perifraze. Răspândite în toată lirica, nu doar în psalmi, teonimele hristice se înscriu, din punct de vedere semantic, în logica niciodată stinsă a căutării unor răspunsuri, a unor temeiuri existenţiale. Le putem considera, în egală măsură, ca pe o reminiscenţă a faptului că, la un moment dat, Arghezi a ales să meargă la mănăstirea Cernica. Citirea şi înţelegerea Bibliei, rugăciunea, liturghia, familiarizarea cu toate ritualurile specifice unei zile petrecute în spirit monahal, dar şi desprinderea categorică de normele instituite de religie, nu aveau cum să nu lase urme în mentalul scriitorului. În poezie, „traducerea" lor se face adesea în limbaj metaforic, cu nuanţe diferite, care pornesc de la semantismele creştine binecunoscute şi ajung până-n zona antinomiilor contextuale, a paradoxurilor, a disocierilor frapante de fiinţa divină.

Într-unul din subcapitolele cărţii *Lexicologie biblică românească*, intitulat *Cântările lui Moise. Probleme ale traducerii*, Eugen Munteanu aduce în discuţie problema teonimelor creştine fundamentale, întâlnite, în mod constant, în lucrările cu caracter religios:

---

[1] Geffré, Claude, *Creştinismul: a spune „Dumnezeu" în istorie*, în Jacques Bersani, (coord.) *Enciclopedia religiilor*, traducere de Nicolae Constantinescu, Bucureşti, Pro Editură şi Tipografie, 2005, p. 277-278.

„2.1.5.4. Versetele 10-15 conțin câteva din teonimele creştine fundamentale: *Împărat ceresc* (gr. *βασιλεύς*), *Dumnezeu ceresc* (gr. *θεός έπουράνιος*), *Părinte Atotputernic* (gr. πατήρ παυτοκράτωρ), *Sfântul Duh* (gr. άγιον πνεύμα), *Mielul lui Dumnezeu* (gr. *άμνός τού θεού*), *Fiu al Tatălui* (gr. *υίός τού πατρός*). Sintagma *Unul-Născut* (gr. *μουογενής*, lat. *unigenitus*), atributul suprem al lui Iisus Hristos, a fost precedată în vechile texte bisericeşti (Varlaam, Dosoftei ş.a.) prin formula *Singur-Născut*."[2].

Unele dintre aceste teonime apar şi-n textul poetic arghezian, în compania altora, inventate de scriitor, care se vor înscrie în categoria creațiilor lexicale inedite, metaforice.

Numirea divinității prilejuieşte, aşadar, la un poet nonconformist ca Tudor Arghezi, un adevărat regal lingvistic şi stilistic. Ordonarea numelor de acest fel, implicate în discursul poetic arghezian, ar putea fi realizată în funcție de capacitatea acestora de a genera semantisme multiple, legate de spațiul mistico-religios, adică un câmp semantic dominant.

Arhilexemul, numele în jurul căruia se va țese întreaga paradigmă, va fi *Dumnezeu*. În subsidiar, ținem cont de faptul că acest nume e trivalent din punct de vedere semantic. În el se regăsesc cele trei ipostasieri (ipostaze), ale Sfintei Treimi: *Tatăl, Fiul, Sfântul Duh*. Prin urmare, cele trei nume incluse, țesute în semantismul generic, cel dat de lexemul *Dumnezeu*, prezente laolaltă în spațiul sacramental, în momentul rostirii rugăciunii *Tatăl nostru*, spre exemplu, vor fi ordonate în proximitatea acestuia. Întâietatea arhilexemului, dacă putem spune astfel, este dată, pe de o parte, de numărul ocurențelor şi, pe de altă parte, de capacitatea lui evidentă de a da naştere la o multitudine de frazeologisme, aproape toate – fapt care spune mult despre semantica acestui nume! – activate de locutorul de limba română actuală în circumstanțe diferite ale existenței lui (*bătut de Dumnezeu*, *cum dă Dumnezeu*, *Dumnezeule!*, *Dumnezeu să mă*

---

[2] Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească,* Bucureşti, Editura Humanitas, 2008, p. 169.

ierte!, *pe ce pune (el) mâna, pune şi Dumnezeu mila*, *a se uita la cineva ca la Dumnezeu*, *a nu avea niciun Dumnezeu*, *a da cu barda în Dumnezeu*, *a fi omul lui Dumnezeu*, *a fi pâinea lui Dumnezeu* etc.)[3]. Apariţia sa în 72 de contexte îl legitimează şi-l încadrează în lexicul arghezian dominant de sorginte latină.

„Simbolurile Treimii creştine (un singur Dumnezeu în trei Persoane ce nu se deosebesc între ele decît ca relaţii opuse, şi nu prin existenţa ori prin esenţa lor, şi cărora li se atribuie puterea – Tatăl –, Inteligenţa – Logosul – şi dragostea – Sfântul Duh) sînt: triunghiul echilateral; trifoiul; un ansamblu cuprinzând un tron (puterea), o carte (cunoaşterea), un porumbel (dragostea); o cruce cu Tatăl în partea de sus, Fiul la mijloc şi porumbelul Sfântului Duh la bază; trei cercuri ce se intersectează semnificând comuna lor infinitate; un grup de trei îngeri, de staturi diferite, amintind de vedenia lui Avraam, sub stejarul din Mamre.”[4].

Facem, din start, distincţia cuvenită între cele două tipuri de teonime: *teonimele creştine fundamentale*, care fac parte din „cunoaşterea tezaurizată (cultura)”[5], cu semantică bine conturată şi cunoscută de către cei care le întrebuinţează, şi *teonimele poetice* (nu neapărat argheziene), care disting limbajul liricii de limbajul religios. „În sens larg, teonimia desemnează acea ramură a onomasticii care studiază toate numele atribuite divinităţii în cultura universală.”[6] Numirea divinităţii, *teonimia*, intră în câmpul de investigaţie, constituie obiectul de studiu prin excelenţă al onomasticii, care, în acest context, nu poate face abstracţie de instrumentele de lucru de

---

[3] Vezi Cătălina Mărănduc, *Dicţionar de expresii, locuţiuni şi sintagme ale limbii române*, Bucureşti, Editura Corint, 2010, p. 118-119.

[4] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Treime, triadă,* în *Dicţionar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, Iaşi, Editura Polirom, 2009, p. 949.

[5] Paul Cornea, *Interpretare şi raţionalitate*, Iaşi, Editura Polirom, 2006, p. 262.

[6] Vezi Ana-Maria Gînsac, *Teonimie românească*, Iaşi, Editura Universităţii Alexandru Ioan Cuza, 2013. (http://www.editura.uaic.ro/fisa-carte.php?ctg=in_pregatire&id_c=1182)

tip teologic. Se presupune că teologii sunt persoanele competente, avizate, în decodificarea acestor cuvinte. Fiind vorba de text poetic, ramificațiile conceptual-semantice vor ține sau nu seama de logica şi rațiunea, de, până la urmă, dogmatismul religiei, de orice tip ar fi aceasta. Teonimele argheziene, cum era de aşteptat, se înscriu în teritoriul aflat la limita dintre dogmatismul religiei ortodoxe şi spiritul liber, dezinhibat, al discursului liric.

Dumnezeu

„În limbajul religios, «Dumnezeu» este un concept pe baza căruia se construiesc toate celelalte concepte, oferind, astfel, o unitate indestructibilă întregului sistem de concepte aferent religiei. Considerăm că nicio altă terminologie nu se caracterizează printr-o coerență atât de mare şi, în această ordine a ideilor, putem considera terminologia religioasă – dacă ni se permite o metaforă, *mutatis mutandis* – ca o reverie foarte dinamică, în care punctul care focalizează tot ce pleacă şi ce vine este conceptul de «Dumnezeu».”[7].

Toate teonimele prezente în lirica argheziană şi discutate în această lucrare, de la cel hristic prin excelență la cele inedite, extrem de poetice, se subordonează arhilexemului *Dumnezeu*, cu alte cuvinte, derivă din semantismul conceptului fundamental al religiei creştine. Acest cuvânt care înscrie discursul liric în zona sacrului nu poate fi substituit, nu are sinonime perfecte, este, prin urmare, egal cu sine însuşi. Cunoaşte şi forme cu determinant, antepus sau postpus, de tipul: *Dumnezeu mare, singurul Dumnezeu, Dumnezeu de piatră, prea-bunul Dumnezeu, Dumnezeu ce vede toate, Dumnezeu cel viu* etc. Determinantul trimite, de fiecare dată, spre un alt atribut al divinității. Regimul apozițional sau atributiv împlineşte, fixează mai bine, prin reluare de trăsături semantice, sensul determinatului.

[7] Nadia Obrocea, *Elementul latin în limbajul religios românesc*, Szeged, JATEPress, 2013, p. 53.

Dicționarul de simboluri defineşte divinitatea, la articolul *Dumnezeu, zeu*, astfel: „Divinitatea este şi îl simbolizează pe Unu, către care tind toate manifestările, Viața, în care se împlineşte orice viață."[8].

Dubletul *Tată(l)/ Părinte* apare cu termeni nesubstituibili în contextul poetic arghezian. *Tatăl* e unul, trimite doar la o întrupare, masculină întotdeauna. *Părinte* e ambivalent, cu trimitere atât la *mamă*, cât şi la *tată*, atât la feminin, cât şi la masculin. *Părinte*, din sintagmele nominale *Sfinții Părinți*, *părinte spiritual*, restrânge aria semantică la persoane de sex masculin. În ordine teologică, *Părinte*, grafiat cu majusculă, e legat mai mult de terestru, de ierarhizarea clericală, orice preot poate fi apelat prin acest nume. Cel de jos, preotul, clericul, e cel care transmite sensul divin, e instrumentul prin care Dumnezeu se lasă înțeles într-un mod umanizant. Doar unora dintre aceştia le este sortit să fie sanctificați, să intre în rândul sfinților. De aici, din această permanentă raportare, apare şi transferul numelui *Părinte* pe un alt palier de semantizare. Axa semantică poate fi trasată, în cazul acestei vocabule, pe verticală, din punctul cel mai înalt, al divinității supreme, intangibile şi imuabile (*Dumnezeu*, adică *Părintele*) la cel mai de jos, adânc legat de htonian, de perisabil, de tangibil şi mult prea trecător. Dumnezeu se construieşte întotdeauna pe firul unei semantici pozitive şi indivizibile, sub raportul înțelegerii ultime. La polul opus, *Careva* urmează firul unei semantici negative şi divizibile, incerte.

„Pentru evitarea numelui propriu se foloseşte un cuantificator nedefinit cu trăsătura semantică intrinsecă [+ Specific], invariabil *cutare* (*a venit cutare*; *a citit cutare*). *Cutare* intră în opoziția + / – Specific cu *cineva*, respectiv *ceva*."[9].

[8] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 361.

[9] Vezi Andra Vasilescu, *Pronumele*, în *Gramatica limbii române. I. Cuvântul*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005, p. 259.

„Tatăl dobândeşte o *măreție culturală* în miturile despre origini ; simbolistica lui se confundă atunci cu aceea a cerului şi trădează sentimentul unei absențe, al unei lipse, al unei pierderi, al unui gol pe care doar cel care ne-a dat viață l-ar putea umple.”[10].

Religia, filosofia şi lingvistica, atunci când e vorba de dialectica ideii de Dumnezeu, ajung arareori la consens. Dacă ne referim la religie şi filosofie, acestea, până la un punct, operează cu termeni comuni, de tipul: *a fi, ființă, ființare, a deveni, devenire, moarte, viață* etc. Terminologiile lor, în ansamblu, însă, trasează semantisme diferite, au finalități distincte, chiar dacă unii termeni par să răspundă aceloraşi întrebări sau să se cantoneze în acelaşi orizont al cunoaşterii.

„Cuvântul „Dumnezeu” denumeşte o realitate misterioasă, pe care oamenii o caută pe bâjbâite încă de la origini. Istoria religiilor poate permite reperarea condițiilor concrete care au favorizat această funcție teogenică, a cărei origine trimite la omul însuşi şi la enigma sa.”[11].

Iată, în poezia argheziană, lungul drum al semanticii acestui lexem: „Şi *Dumnezeu*, ce vede toate,/ În zori, la cinci şi jumătate,/ Pândind, să iasă, prin perdea,/ O a văzut din cer pre ea.” (*Mâhniri*); "Cercasem eu, cu arcul meu,/ Să te răstorn pe tine, *Dumnezeu*!” (*Psalm*, I, 17); „Căci *Dumnezeu*, păşind apropiat,/ Îi vezi lăsată umbra printre boi.” (*Belşug*); „Ce poți avea, sufletul meu,/ Când soarele ne pune-n ramuri iară/ Ori un inel de foc, ori o brățară,/ Cu mâna caldă a lui *Dumnezeu*?” (*Pia*); „De chinul dulce, dat de *Dumnezeu*,/ Care-a trecut prin mine şi te umple.” (*Jignire*); „O! cucuvaia lui *Dumnezeu*,/ Gândesc c-ai fi sufletul meu!” (*Graiul nopții*); „Şi am călcat potecile lui *Dumnezeu*/ Cu luare-aminte.” (*Întâmpinare*); „Eu mă fălesc că nu vând ca atâția/ Tezaurele mele. Nici nu ştiu/ Dacă pe piață *Dumnezeu* cel viu/ S-a ieftenit mai mult

[10] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 920.
[11] Claude Geffré, *op. cit.*, p. 268.

decât tărâțea.” (*Vraciul*); „Ne vom iubi, negreşit, mereu/ Strânşi bucuroşi la masă,/ Subt coviltirele lui *Dumnezeu*.” (*De-a v-ați ascuns...*); „Genele lui *Dumnezeu*/ Cad în călimărul meu.” (*Incertitudine*); „Îmi caut leacul/ Şi la *Dumnezeu* şi la Dracul./ Degeaba./ Văzduhul mă ustură ca leuşteanul şi ceapa.” (*Streche*); „La patul vecinului meu/ A venit az-noapte *Dumnezeu*./ Cu toiag, cu îngeri şi sfinți.” (*Cântec mut*); „Pe atuncea, *Dumnezeu*,/ Singur, o ducea cam greu.”; „Uite-l că vine şi *Dumnezeu* înot/ Prin norii albi de trandafir,/ Dimprejurul sfintei sale mânăstiri.” (*Facerea lumii*); „Pentru leacurile din măceşii sânului tău/ Am înfruntat mânia lui *Dumnezeu*.” (*Înviere*); „Seara stau cu *Dumnezeu*/ De vorbă-n pridvorul meu.” (*Denie*); *„*Nu eşti al singurului *Dumnezeu*,/ Ca luna, ca o stea, ca o pustie,/ Eşti şi al semenului meu.” (*Dacica*); „A vrut *Dumnezeu* să scrie/ Şi nici nu era hârtie.”; „Câtu-i *Dumnezeu* de mare/ N-avea trei clase primare.” (*ABECE*); „Făcându-se pentru mine pitic,/ M-a bătut pe umeri *Dumnezeu*/ Cu mâna lui femeiască.”; „O să-mi spuie altădată, *Dumnezeu*,/ În ceasurile mici din amurg,/ Când vom vorbi în patru ochi.” (*Tot o sarică*); „Înmulțindu-se piticii,/ Şi gângavii şi pelticii./ I-a primit şi *Dumnezeu*,/ Care, dintr-un curcubeu,/ Îi scrutează cu ochianul/ Toată ziua şi tot anul.” (*Țara piticilor*); „Dar auzind o şoaptă, m-am întors:/ Vorbise vântul într-un lan de orz.../ Omul cu şoimul caută mereu/ Răspântia lui *Dumnezeu*.” (*Mă uit la flori*); „Eu cânt, aşa-ntr-o doară, ca pentru *Dumnezeu*.” (*Romanță*); „Ai văzut cum *Dumnezeu* ne păcăleşte,/ De ne trec lucrurile printre deşte?/ Ce şiret! Ce calic! Ce tertipar!” (*Ai văzut?*); „Te vei lupta prin timpuri cu zeci de *dumnezei*,/ Îngrămădiți pe tine şi poruncindu-ți: «Crede!»,/ Să-ți fure giuvaerul ascuns, ce nu se vede.” (*La stele*); „Cum de-ți uiți în ceasul rău,/ Omule-al lui *Dumnezău*,/ Cu năravuri boiereşti,/ Turma dată s-o păzeşti?” (*Cine fuge?*); „Într-un tărâm pustiu, cu *Dumnezeu*,/ Noi singuri între vulturi şi zimbri, el şi eu.” (*Din peşteri*); „Urându-i-se singur în stihii,/ A vrut şi *Dumnezeu* să aibă-n cer copii” (*Adam şi Eva*); „El, *Dumnezeu*, venind în rotogoale,/ În supărarea Prea-Sfinției-Sale/ I-a luat de scurt, poruncile ştiute/ Cum le-au călcat aşa de iute.”; „Că *Dumnezeu* loveşte-ntotdeauna/ Mai tare decât faptele minciuna.” (*Pedeapsa*); „Dau adăpost subt un acoperiş cu mine/ Lui *Dumnezeu* şi marilor

minuni,/ Cum aş putea să nu mă-nfricoşez?” (*Iată, sufletule...*); „Îmi pare rău că *Dumnezeu*, pe toți,/ Ne ia drept nişte spărgători şi hoți/ Şi nişte haimanale,/ Crezând că tot umblăm după parale/ Şi după giuvaerele Măriei-Sale.” (*Îmi pare rău*); „Porunca e să rabzi din greu,/ Că judecata-i a lui *Dumnezeu*.” (*Viii şi morții*); „Maica mare are mii/ De ani mari între vecii,/ Dar mai tânără mereu/ S-a-ntrecut cu *Dumnezeu*.” (*Balada unirii*); „Ageşul şi Oltul meu,/ Vă păzeşte *Dumnezeu*.” (*Apele tăcute*); „Vream să-l înțeleg mereu/ Pe prea-bunul *Dumnezeu*:/ L-am chemat un veac întreg,/ Dar nici azi nu-l înțeleg.” (*Litanie*); „Pământul meu te cere, cerul meu,/ În care-aud şoptind pe *Dumnezeu*.” (*Mi-e dor de tine*); „Te adormeam pe brațul meu/ Şi-acuma dormi la *Dumnezeu*.” (*Litanii*)

Vom reproduce, în continuare, trei articole din dicționarul nostru intim legate de tema discuției[12]:

DUMNEZEIESC (2), **-IASCĂ**, *dumnezeieşti*, adj. *Dumnezeu* + suf. *-esc*. **1.** Al lui Dumnezeu, privitor la Dumnezeu; divin. **2.** Fig. Minunat, superb, splendid. Fantomă trecătoare, el ar fi fost să fie/ *Dumnezeiasca* lumii sublimă mărturie. (III, 299); Puterea lui *dumnezeiască*,/ Dormind mereu, căta să-l mai trezească:/ I-a rupt un os din coaste, ceva,/ Şi-a zămislit-o şi pe Eva. (IV, 216).

DUMNEZEIEŞTE (1) adv. *Dumnezeu* + suf. *-eşte*. Minunat, superb, splendid. Auzi?/ Cartofii sunt lehuzi./ Ascultă, harul a trecut prin ei/ Virginal, candid şi holtei,/ *Dumnezeieşte*. (I, 171).

DUMNEZEU[13] (72), (rar) *dumnezei*, s.m. Lat. *dom(i)ne deus*. **1.** Ființă supremă, în religiile monoteiste, creator şi cârmuitor al lumii, principiu fundamental al existenței şi al ordinii universale. * Expr. *A porni* (sau *a merge* etc.) *cu Dumnezeu*: a porni (sau a merge etc.) în pace, cu bine, sănătos. **2.** Divinitate, zeu. Variantă fonetică: *Dumnezău*. În structura unui titlu de poem: *Vaca lui Dumnezeu* (II, 19). Cuvânt fundamental, de neînlocuit, al lexicului poetic arghezian. Am luat ocara, şi torcând uşure/ Am pus-o când să-mbie, când să-njure./ Şi am făcut-o *Dumnezeu* de piatră. (I, 10); Cercasem eu, cu

---

[12] Simona Constantinovici, *Dicționar de termeni arghezieni*, volumul I (A-F), Timişoara, Editura Universității de Vest, 2004, p. 364-365.

[13] Vezi Nadia Obrocea, *op. cit.*, p. 67.

arcul meu,/ Să te răstorn pe tine, *Dumnezeu*!/ Tâlhar de ceruri, îmi făcui solia/ Să-ți jefuiesc cu vulturii Tăria. (I, 25); Ce poți avea, sufletul meu,/ Când soarele ne pune-n ramuri iară/ Ori un inel de foc, ori o brățară,/ Cu mâna caldă a lui *Dumnezeu*? (I, 53); O! cucuvaia lui *Dumnezeu*,/ Gândesc c-ai fi sufletul meu! (I, 84); Eu mă fălesc că nu vând ca atâția/ Tezaurele mele. Nici nu ştiu/ Dacă pe piață *Dumnezeu* cel viu/ S-a ieftenit mai mult decât tărâțea. (I, 134); Scama tristeților mele/ Se-ncurcă noaptea cu ele,/ Genele lui *Dumnezeu*/ Cad în călimărul meu. (I, 193); Îmi caut leacul/ Şi la *Dumnezeu* şi la Dracul,/ Degeaba./ Văzduhul mă usturā ca leuşteanul şi ceapa. (I, 204); La patul vecinului meu/ A venit az-noapte *Dumnezeu*./ Cu toiag, cu îngeri şi sfinți. (I, 223); Seara stau cu *Dumnezeu*/ De vorbă-n pridvorul meu. (II, 30); Dau adăpost subt un acoperiş cu mine/ Lui *Dumnezeu* şi marilor minuni,/ Cum aş putea să nu mă-nfricoşez? (II, 71); Făcându-se pentru mine pitic,/ M-a bătut pe umeri *Dumnezeu*/ Cu mâna lui femeiască. (II, 74); *Domnul, Dumnezeul* mare/ Mi-a umplut două pahare/ Din cerescul lui rachiu/ Scos din lună cu burghiu. (II, 117); Nu eşti al singurului *Dumnezeu*,/ Ca luna, ca o stea, ca o pustie,/ Eşti şi al semenului meu. (II, 121); Atâta cer pentru atâta sat!/ Atâta *Dumnezeu* la un crâmpei!/ Un greiere de om stă-ngenunchiat/ Cu cobza-n rugăciunea ei. (II, 150); Ai văzut cum *Dumnezeu* ne păcăleşte,/ De ne trec lucrurile printre deşte?/ Ce şiret! Ce calic! Ce tertipar!/ Pune un lucru tot într-alt tipar. (II, 208); Cine apasă omul pe *Dumnezeu* apasă,/ Căci amândoi sunt unul şi au aceeaş casă. (II, 219); Te vei lupta prin timpuri cu zeci de *dumnezei*,/ Îngrămădiți pe tine şi poruncindu-ți: «Crede!»,/ Să-ți fure giuvaerul ascuns, ce nu se vede. (III, 71); Bisericuța-i martor, să v-amintiți mereu/ Ciocoii că-s tovarăşi, de brâu cu *Dumnezeu*. (III, 119); Şi oamenii *s-au dus şi dus* mereu,/ Cum zic, *cu Dumnezeu*. (III, 185); Aş vrea să fi rămas ce-am fost./ La peştera cu turle de piscuri, mut şi prost,/ Într-un tărâm pustiu, cu *Dumnezeu*,/ Noi singuri între vulturi şi zimbri, el şi eu. (III, 273); Dar *Dumnezeu* s-a pus/ Să lucreze colo, sus. / A luat o foarfecă odată/ Şi hârtie neliniată. (IV, 97); Bun!... Bun de tot!.../ Uite-l că vine şi *Dumnezeu* înnot/ Prin norii albi de trandafiri,/ Dimprejurul Sfintei Sale mânăstiri. (IV,

102); Câtu-i *Dumnezeu* de mare/ N-avea trei clase primare./ La citit se-mpiedică,/ Nu ştie-aritmetică. (IV, 109); *Dumnezeu* cel nepătruns,/ Dându-i tron înnalt, l-a uns. (IV, 190); Urându-i-se singur în stihii,/ A vrut şi *Dumnezeu* să aibă-n cer copii/ Şi s-a gândit din ce să-i facă,/ Din borangic, argint sau promoroacă,/ Frumoşi, cinstiţi, nevinovaţi. (IV, 215); El, *Dumnezeu*, venind în rotogoale,/ În supărarea Prea Sfinţiei Sale/ I-a luat de scurt, poruncile ştiute/ Cum le-au călcat aşa de iute. (IV, 220); Pe strune cântă şi el, pe strune cânt şi eu./ Eu cânt, aşa-ntr-o doară, *ca pentru Dumnezeu*. (IV, 245); Cum de-ţi uiţi în ceasul rău,/ Omule-al lui *Dumnezău*,/ Cu năravuri boiereşti/ Turma dată s-o păzeşti? (IV, 253).

Reprezentarea antropomorfică a divinităţii

După parcurgerea acestor exemple, o întrebare se impune: *Cum este reprezentată divinitatea în poezia argheziană?* Tiparele sunt preluate din panoplia trăsăturilor anatomice ale fiinţei umane. Avem o reprezentare antropomorfică. „Seara stau cu *Dumnezeu*/ De vorbă-n pridvorul meu.” (II, 30) ne certifică o prezenţă caldă, prietenoasă, un egal şi-un bun ascultător. De la egalitate se ajunge, în unele poeme, la retrogradarea fiinţei divine, tot pe calea instituirii unui antropomorfism generic: „Câtu-i *Dumnezeu* de mare/ N-avea trei clase primare./ La citit se-mpiedică,/ Nu ştie-aritmetică.” (IV, 109) Şi tot o trimitere la caracterul omenesc apare-n versurile: „Ai văzut cum *Dumnezeu* ne păcăleşte,/ De ne trec lucrurile printre deşte?/ Ce şiret! Ce calic! Ce tertipar!/ Pune un lucru tot într-alt tipar.” (II, 208), unde *şiret, calic, tertipar* construiesc o triadă nominală cu semantism negativ, reperabil la o anumită categorie de fiinţe umane, nicidecum în definiţia dată în unanimitate divinităţii. Aducerea divinităţii la scara omenescului face posibilă comunicarea. Prin această tehnică a inversării pionilor pe masa existentului, nu se mai instaurează discrepanţa dintre El şi poet.

Metaforă personificatoare este una din figurile prin care accesul la semnificaţia numelui sfânt ar putea fi facilitat: „mâna caldă a lui *Dumnezeu*” (I, 53); „M-a bătut pe umeri *Dumnezeu*/ Cu mâna lui

femeiască.” (II, 74) Apropierea de uman se produce prin marcarea unei trăsături anatomice: *mâna* (caldă, femeiască). Prin acest organ se face semnul crucii, esențial în religia creştină. Dumnezeu sau Isus Hristos e reprezentat, de obicei, cu mâna ridicată la nivelul bustului. Trimiterea la organul vederii e făcută, în poemul *Incertitudine*, prin apel la sinecdocă: „Genele lui *Dumnezeu*/ Cad în călimărul meu.” În toate reprezentările (pictură, sculptură etc.), elementele asupra cărora se fixează interpretarea sunt *mâna* şi *ochiul* (privirea). Dacă extindem discuția la iconografia românească, constatăm că există un moment în istoria lor în care privirea[14] enoriaşului se intersectează, pe calea rugăciunii fervente, cu ochiul figurii sfinte (vezi Fecioara Maria, spre exemplu), rezultând, din această relaționare, icoanele făcătoare de minuni. În exemple de acest fel, poetul îşi manifestă iubirea față de Dumnezeu, acționează ca un veritabil creştin. Îl vede viu şi activ pe Dumnezeu. Mâna divină dăruieşte iubire şi mult har, fiind, în acest sens, fertilă. În altele, asistăm la împietrirea divinității, la anihilarea puterilor acesteia, la, cu alte cuvinte, negarea sa. Metafora „Dumnezeu de piatră” (I, 10), reductibil la registrul negativ al *ocarei* sau *mâniei*, distrugător şi incapabil de-a absorbi semantismul iubirii, ne arată un alt fel de divinitate, acut non-participativă.

Despre cât de incomodă şi de nestatornicită este la Arghezi, uneori, relația cu Dumnezeu aflăm din versurile: „Îmi caut leacul/ Şi la *Dumnezeu* şi la Dracul./ Degeaba./ Văzduhul mă ustură ca leuşteanul şi ceapa.” (*Streche*), în care distanța dintre *bine* şi *rău*, dintre *pozitiv* şi *negativ*, *cunoaştere* şi *ignoranță*, *rugă* şi *blestem* se reduce simțitor, instituind în text o stare generică, tensionată, afişată tranşant, de întâlnire la limită a contrariilor, de cumul semantic divergent, de polarizare semantică.

Sfânta Treime sau simplu, *Treimea*, include cele trei ipostasieri (ipostaze): *Tatăl, Fiul* şi *Sfântul Duh*. Sfântul Augustin este printre cei care au teoretizat acest concept. „Scrierile sale asupra Treimii şi

[14] Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Antet, 1996.

asupra harului divin vor inspira întreaga tradiție teologică a catolicismului roman."[15].

Tată(l)

„Săpând s-a rupt lopata. Cel ce-o ştirbise, iată-l,/ Cu moaştele-i de piatră, fusese însuşi *Tatăl*." (*Între două nopți*); „Nemaiputând să-ți rabde nici tăcerea,/ Nici depărtarea, nici puterea,/ Şi în nestare a trăi uitată,/ Mâhnita lume te alese *tată*." (*Tu*)

Definirea poetică argheziană se face, în poemul *Tu*, prin activarea triadei lexicale *tăcere, depărtare, putere*, trei atribute incontestabile ale divinității. În poemul *Între două nopți*, poetul obiectualizează divinitatea, sintagma „Cu moaştele-i de piatră" fiind, într-un anume fel, sinonimă cu „Dumnezeu de piatră", din textul mai sus abordat.

Fiu(l)

Din cele şapte ocurențe ale lexemului *fiu*, reperate în ediția Caraion a operei poetice argheziene, doar una trimite la semnificația religioasă: „Şi un coşciug spânzură-n văzduh: Al Tatălui, *al Fiului* şi-al Sfântului Duh. (II, 231). *Fiu(l)* apare, aici, în compania celorlalte două nume care definesc ființa divină, semantica Sfintei Treimi.

Sfântul Duh

Sinonimul său neologic este *spirit*, pe care Arghezi nu-l cultivă în mod deosebit în poezie.

„Explicația vitalității acestui cuvânt este simplă. Echivalent al ebr. *ruah*, gr. *πνεύμα*, lat. *spiritus*, conceptul biblic şi-a pierdut sensul biblic originar, acela de „suflare", „suflu vital", dobândind în era creştină, încă din primele secole, valoarea semantică de „spirit

---

[15] Claude Geffré, *op. cit.*, p. 270.

divin”, consacrată în dogma centrală a Trinității, ca desemnare a uneia din „persoanele” sau „ipostazele” consubstanțiale ale divinității unice din formula sacramentală „În numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh !”.Cu această valoare conceptuală şi de desemnare extrem de precisă şi de „tehnicizată”, termenul *duh* s-a impus în uzul bisericesc românesc încă din secolele al XV-lea – al XVII-lea, consolidându-şi în timp un loc stabil în terminologia bisericească.”[16].

O inventariere pertinentă a ocurențelor secvenței *Duhul Sfânt*, în texul *Noului Testament*, apare în secțiunea *Călăuză biblică*[17]. Nu stă în intenția noastră să le trecem în revistă în această lucrare.

DUH (17), *duhuri*, s.n. Din sl. *duhu*. **1.** (În superstiții) Ființă supranaturală, imaterială; arătare, strigoi, stafie. * *Sfântul Duh*: una dintre cele trei ipostaze sub care este înfățişată trinitatea divină în creştinism. * Spirit rău; drac, diavol. **2.** Suflet, spirit (al unei ființe). **3.** Capacitate intelectuală; minte, inteligență; umor, spirit. Termen religios, aparține lexicului arghezian fundamental. Iar *Sfântul Duh*, închis în colivie,/ Făcutu-s-a pui mic de pitpalac. (I, 73); Tu eşti clopoțelul *Sfântului Duh*/ Şi treci lung prin văzduh/ Şi suni lepădarea de sine/ Şi-mpărăția nopții ce vine. (I, 83); Singure vin lucrurile din trecut,/ *Duhul* lucrurilor fără ființă, fără umbră. (II, 75); Că *duhurile* rele, a ocară,/ Mânjesc catapeteasma cu aripa murdară? (II, 107); Sunt greu cum era grea Fecioara,/ Din *Duhul Sfânt*, şi-s chinuit şi trist./ Mă doare gândul, doare subsuoara./ Se zvârcoleşte parcă-n mine Crist. (II, 207); Până la ceruri, lucrul puturos/ Ajunge *duh* şi fum cu bun miros. (III, 194); Un cumpăt şi-o măsură sunt chiar şi la nebuni./ Ce *duh* spurcat te-mbie cu atâtea spurcăciuni? (III, 215); Ce *duh* ai şi ce putere/ Să-mpleteşti ceară cu miere,/ De la floarea din grădină,/ Ostenită de albină? (IV, 175); Ca pe un nefericit,/ *Duhu*

[16] Eugen Munteanu, *op. cit.*, p. 475.

[17] ***, *Noul Testament cu Psalmii*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002, p. 788.

Rău l-a ispitit/ Şi-a pierdut prin frunză, bietul,/ Astupuşul şi biletul, (IV, 186).[18].

„Interesant de constatat este şi faptul că formula *Sfântul Duh* reprezintă unul dintre segmentele „ecumenice” din româna contemporană, fiind acceptată şi întrebuinţată deopotrivă de ortodocşi, catolici şi neoprotestanţi, ca termen biblic, liturgic şi teologic.”[19].

Observăm cât de predominant este semantismul vocabulei *Dumnezeu* în comparaţie cu ceilalţi trei termeni, *Tatăl, Fiul* şi *Sfântul Duh*. Despre aceştia, studiile axate pe textele religioase au convenit dintotdeauna că ei alcătuiesc, de fapt, substanţa divină, noima sa. Excluderea unui dintre aceşti termeni n-ar face decât să anuleze puterea dumnezeiască, unitatea, caracterul său invincibil.

Domn

DOMN[20] (149), *domni*, s.m. Lat. *dom(i)nus*. Frecvenţa acestui nume traduce şi celelalte sensuri posibil de a fi reperate în context, nu doar pe cel cu trimitere la divinitate, adică *Dumnezeu, Isus Cristos*. Forme gramaticale de vocativ: *Domnul(e), Doamne*. Face parte din registrul lexical arghezian dominant. Este şi formula prin care se introduce, în discursul religios, cuvântul *Dumnezeu*, semn al accentuării puterii sale semantice: *Domnul, Dumnezeul meu (nostru)!* Ruga profundă, actul suplicaţiei, al implorării umile şi repetate a divinităţii, se produce, de obicei, cu activarea ambelor teonime, ca-n exemplul: „*Domnul, Dumnezeul* mare/ Mi-a umplut două pahare/ Din cerescul lui rachiu/ Scos din lună cu burghiu.” (II, 117)

„DOMN, s.m. Titlu care este dat celor trei persoane ale lui Dumnezeu: Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul şi Sfântul Duh. Ar. *domnu*, *donu*, megl. *domnu*, *dom*, istr. *domnu*. Lat. *domnus*, *-um* [lat. clas. *dominus*] (Diez, I, 157, *apud* CDER 3018; Tiktin 561-562;

---

[18] Simona Constantinovici, *op. cit.*, p. 359-360.
[19] Eugen Munteanu, *op. cit.*, p. 475-476.
[20] Simona Constantinovici, *op. cit.*, p. 345-346.

Cihac 80; Puşcariu 541; CDDE 505; REW 2741; CDER 3018). Ret. *dom*, it. *donno*, fr. *dom*, sp. *don*, *dueño*, port. *dom*.”[21].

„Robul a scris-o, *Domnul* o citeşte,/ Făr-a cunoaşte că-n adâncul ei/ Zace mânia bunilor mei.” (*Testament*); „*Doamne*, fă-i bordei în soare,”; „Şi mai dă-i, *Doamne*, vopsele” (*Cântec de adormit Mitzura*); „Tare sunt singur, *Doamne*, şi pieziş!”; „Şi te slujesc; dar, *Doamne*, până când?”; „Trimite, *Doamne*, semnul depărtării,/ Din când în când, câte un pui de înger,” (*Psalm*, I, 24-25); „Ruga mea e fără cuvinte,/ Şi cântul, *Doamne*, mi-e fără glas.”; „Sunt, *Doamne*, prejmuit ca o grădină,/ În care paşte-un mânz.” (*Psalm*, I, 34); „Doar mie, *Domnul*, veşnicul şi bunul,/ Nu mi-a trimis, de când mă rog, nici-unul...” (*Psalm*, I, 40); „Şi toate frunzele te cer/ Să-ți legene lin somnul,/ Ştiind că leagănă spre cer,/ În sânul tău, pre *Domnul*.” (*Puțin*); „Poetul, [...]/ Visează pentru *Domnul* cu dulce în zadar/ Şi se hrăneşte zilnic cu ceai şi două cornuri.” (*Din nou*); „Şi fostul meu vecin de țărm se ține/ Vecin de-o vreme, *Doamne*, şi cu tine.”; „*Doamne*, aşa obişnuit eşti, biet,/ Să risipeşti făptura ta încet.” (*Psalm*, I, 91); „În fiecare urzică/ A pus *Domnul* o mărgică/ Şi-a croit tulpini şi floare/ După soiuri de tipare” (*Buruiană, nu ştiu care*); „*Doamne*, vreau să-ți mulțumesc...” (*Colind*); „Şi, dimineața, proaspăta scânteie/ O ia din pâlnii de zorea/ Şi-i scrie *Domnului* cu ea.” (*Om de pământ*); „*Domnul* tace./ Glasul nu-şi trimite-ncoace./ *Domnul* face.” (*Denie*); „*Domnul, Dumnezeul* mare/ Mi-a umplut două pahare/ Din cerescul lui rachiu/ Scos din lună cu burghiu./ Şi-n fiecare pahar/ A lăsat şi-un drob de har.// Amândouă-s ale tale,/ Zise *Domnul*, ia-le, bea-le.” (*Cântec de boală*); „Mergându-şi *Domnul* drumurile sfinte,/ Doi orbi ieşiră *Domnului* nainte.” (*Cei doi orbi*); „Mă cunoşti, *Doamne*, din vie,/ Din lume, din farmece, din schit?” (*O sarică*); „Peştele din apă, parcă,/ Era, *Doamne*! cât o barcă/ Şi ieşea din râu la soare.” (*Țara piticilor*); „Ion îşi zise: «*Doamne*, cel din cer,/ De spaimă-mi vine iar să zbier.»” (*Flautul descântat*); „Atât îți cer, *Doamne*, nițică răcoare.” (*S-a culcat o fiară*); „Mi-e frică, *Doamne*, şovăi în contraste,/ Între fericire şi năpaste,”; „Năpârleşte-

[21] Nadia Obrocea, *op. cit.*, p. 86.

mă, *Doamne*, de tuleie,/ Fă-mă femeie/ Sau fă-mă iar băiat." (*Mâhniri de tânăr cărturar*); „Eu, *Doamne*, le-am primit şi mă supun,/ Stăpâne drag, gingaş ca un lăstun./ Vreau să te-ntreb: când m-ai ales, ai fost nebun?" (*De când mă ştii*); „Păi, atuncea, *Doamne* iartă,/ Nu se mulțumesc cu-atât:/ Dau urciorul tot pe gât." (*Noapte de an. Colindeț*); „Credeau că *Domnul* e culcat/ Şi n-o să ştie ce s-a întâmplat," (*Pedeapsa*); „Când îi trimise *Domnul*, pesemne n-au aflat/ Că unul e femeie, şi celălalt bărbat." (*Solie pierdută*); „Am fost să văd pe *Domnul* bătut de viu pe cruce/ Singur în câmp cu corbii şi-a cerului răşină" (*Psalm*, II, 283); „*Domnul* mi-a pus alăturea o ceață,/ Şi-un puț adânc, răzbit într-alt tărâm,/ Să sec izvorul, ceața s-o dărâm;"; „*Domnul* gingaşul şi milosul foarte/ Avea de dat porunci şi-ntr-altă parte,"; „Precum a fost porunca şi fuse legământul,/ Cine şi-l calcă, *Domnul*, sau robul lui, cuvântul?"; „Tu, suflet, nu-ntreba, nemântuit,/ Care din cei doi semeni te-a mințit,/ *Domnul* din ceruri, bun, sau Necuratul./ Că-ți mai sporeşti osânda şi păcatul." (*Haruri*); „Eşti al pământului tu, *Doamne*, dintre lunci,/ Ori ai rămas în ceruri ostatec de atunci?" (*Ție*); „Te recunosc din gloată. Scriptura veche zice/ Că-n umbra lui, cu *Domnul*, zmulgeai, de foame, spice." (*Tainul meu*); „Începe, *Doamne*, iar să-ți pară rău/ Că m-ai ales un timp să-ți fiu al tău?" (*Răzvrătire*); „Cu ochii, *Doamne*,-n turla-ți milostivă,/ Dau tot ocol stâncoasei catedrale."; „Dar, *Doamne*, încă nu a izbutit/ Să-mi încolțească boaba de cerneală."; „Uită-te, *Doamne*, jos detot, în jos,/ Se roagă către tine cel îngenunchiat." (*Psalm de tinerețe*)

Sfinția-Ta

„Nu zic, şi eu sunt tot o haimana,/ Dar drag îmi eşti, *Sfinția-Ta*," (*Îmi pare rău*)

Împresuratul de astre

Această sintagmă nominală metaforică este întărită sau înlocuită, nu de puține ori, de pronumele personal *tu*: „*Tu*, în hotarul marilor

mistere,/ Eşti ca un semn de-a pururea putere,/ Al vieții noastre cea fără de leac,/ *Împresuratule de astre*!" (*Muntele Măslinilor*); „De când s-a întocmit Sfânta Scriptură/ *Tu* n-ai mai pus picioru-n bătătură" (*Psalm*, I, 39); „*Tu* eşti şi-ai fost mai mult decât în fire/ Era să fii, să stai, să viețuieşti." (*Psalm*, I, 50); „*Tu*, care ştii deschide şi descuia cu-o şoaptă,/ Eşti mai presus de mine, de meşter şi de faptă." (*Inscripție pe o poartă de conac*); „*Tu* ai rămas de-a pururi, şi viața noastră piere." (*Rugăciune*); „*Tu* taci, *tu* te-ai ascuns, *tu* pieri/ Cu sculele şi farmecele tale." (*Tu taci*); „*Tu* n-ai făcut pământul din milă şi iubire./ Îți trebuia loc slobod, întins, de cimitire." (*Psalm*, II, 360) Psalmii, în care Arghezi încearcă o apropiere fățişă de divinitate, prezența formei pronominale *tu* este o constantă. De remarcat este faptul că acesta apare doar la început de vers, întotdeauna sub accent.

Mare-aprinzătorul de stele

Sintagmă sinonimă, în textul poetic arghezian, cu *împresuratul de astre* este *mare-aprinzătorul de stele*, prezentă în poemul *Bine şi rău*: „Dar, *mare-aprinzătorule de stele*,/ Cum de-ai făcut şi-atâtea lucruri rele?" (*Bine şi rău*). Numirea multiplă, prin forme expresive, adesea metaforice, cum sunt cele de mai sus, certifică, într-un fel, nevoia ființei umane de a(-şi) arăta că e liberă şi în stare a ține piept necunoscutului, căci: „[…] valorile care conferă sens vieții nu pot fi conceptualizate ori întemeiate teoretic (ci doar sugerate, deci comunicate indirect, prin arte şi literatură)"[22]. Modelul acestei construcții există şi-n Biblie: *Luminătorul de făclii*.

El

„*El*[23], *Dumnezeu*, venind în rotogoale,/ În supărarea Prea Sfinției Sale/ I-a luat de scurt, poruncile ştiute/ Cum le-au călcat aşa de iute. (IV, 220); „De altfel, dogma-nvață pe mişel/ Că orice stăpânire-i de

[22] Paul Cornea, *op. cit.*, p. 565-566.
[23] Simona Constantinovici, *op. cit.*, p. 373-374.

la *El*," (*Viii şi morţii*) Numirea divinităţii creştine se realizează aici sub aparenţa pronumelui personal de persoana a III-a singular, *El*, grafiat cu majusculă, dublat, în primul exemplu, de *Dumnezeu*, situat în proximitatea sa, în regim apoziţional. Studiile consacrate istoriei religiilor vorbesc însă despre *El* ca despre o altă formă a lui *Elohim*:

„Întâlnim în *Biblie* două experienţe ale divinului care corespund cu două nume: cel de *El* (altă formă: *Elohim*) şi cel de *Yahve*, prin care este denumit Dumnezeu. El (pluralul de la Elohim) desemnează divinitatea în aproape întreaga lume semitică şi sugerează, deci, continuitatea între „Dumnezeul naţiunilor" şi Dumnezeul lui Israel. Dar când Dumnezeu îşi dezvăluie numele lui Moise, acest nume de Yahve nu are sens decât pentru Israel, care face experienţa proximităţii şi prezenţei active a lui Dumnezeu."[24].

Printre cele 261[25] de ocurenţe în text ale particulelor demonstrative *cel, cea, cei, cele*, vom include şi formaţiile lexicale compuse cu *cel*, cu trimitere, iarăşi, la divinitate: *Cel-de-Sus, Cel ce făcuse lumea, Cel-ce-se-ascunde, Cel-ce-ştie, Cel ce va să vie, Cel Înnalt şi Sfânt*. Acestea sunt formate după modelul instituit chiar de Dumnezeu prin sintagma autodefiniţională *Cel ce sunt*.

„Simbolurile Divinităţii sînt în principal cele ale tatălui, judecătorului, atotputernicului, suveranului. Pentru că studiul lui Dumnezeu (teologia) este legat de cel al fiinţei (ontologia), aceşti doi termeni au fost adesea confundaţi, fiecare dintre ei fiind luat drept simbol al celuilalt, în sensul că trimit unul la celălalt în cunoaşterea imperfectă pe care o putem avea despre ei. Numele lui Dumnezeu n-ar fi decît un simbol pentru a semnifica necunsocutul fiinţei, în timp ce fiinţa n-ar fi decît un alt simbol pentru a trimite la Dumnezeul necunoscut. Nu există alt nume al lui Dumnezeu în afară de cel pe care şi l-a dat el însuşi : „Eu sînt Cel ce sînt" (Ieşirea, 3, 14)."[26].

---

[24] Claude Geffré, *op. cit.*, p. 273.
[25] *Ibidem*, p. 192-193.
[26] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 361.

Cel-de-Sus

„Păduchii încă, omul, fricos, nu i-a răpus,/ Şi-s mulţi, şi de tot neamul, trăzni-i-ar *Cel-de-Sus*.” (*Cerbul şi ţânţarii*)

Cel ce făcuse lumea

„*Cel ce făcuse lumea*, Iehova sau Satan,/ Nu prevăzuse mintea şi-n minte un duşman.” (*La stele*)

Cel-ce-se-ascunde

„Iată-l că intră-n ape *Cel-ce-se-ascunde*/ Scrutărilor şi gândurilor mele.” (*Lasă-mă, noapte...*)

Cel-ce-se-ascunde este o formă lexicală construită după logica şi semantica *Cărţii Sfinte*, după modelul biblic din Matei, 6, 18: „Ca să nu te arăţi oamenilor că posteşti, ci Tatălui tău, *Care este în ascuns*, şi Tatăl tău, *Care vede în ascuns*, îţi va răsplăti ţie.”[27].

Cel-ce-ştie

„Că *Cel-ce-ştie*, însă nu cunoaşte,/ Varsă-ntuneric alb cu mâna mea.” (I, 195)

Acel-ce-ştie

„*Acel-ce-ştie*, însă nu cunoaşte,/ Varsă-ntuneric alb cu mâna mea.” (*Epigraf*)

Cel ce va să vie

„N-ar fi putut din şale nicicum să se-ncovoaie,/ Ca să dezlege, – zice Iordanul din pustie, –/ Curelele opincii *Celui ce va să vie*.” (III, 102)

[27] ***, *Noul Testament cu Psalmii*, p. 14.

Cel Înnalt şi Sfânt

„Coliba de pe pământ/ A *Celui Înnalt şi Sfânt* (IV, 110)
Dumnezeu cel nepătruns, Nepătruns, Presupus, nezărit

„*Dumnezeu cel nepătruns*,/ Dându-i tron înalt, l-a uns.” (*Ţara piticilor*); „Cine eşti tu, acel de care gândul/ Se-apropie necunoscându-l?/ Cui cere milă, sprijin şi putere/ Neştiutor nici cum, nici cui le cere?/ De-ajuns a fost ca, *nezărit*,/ Să te gândesc şi-am tresărit.” (*Psalm*, I, 366); „Spre ideal,/ Te-mping spre beznele profunde,/ Greoaie, ca un şal/ De bronz, subt care doarme dus/ Alt *Nepătruns*, alt *Presupus*. –” (*Pe ploaie*)

Părinte

„PĂRINTE, s.m. 1. Titlu dat lui Dumnezeu-Tatăl. 2. Titlu de reverenţă pentru clerici. Ar. *p(ă)rinte*. Lat. *parens, -entem* (Tiktin 1125; Cihac 194; Puşcariu 1271; CDDE 1388; REW 6233 ; CDER 6155 ; MDA). Cf. it. parente, ret. *paraint*, sard. *parente*, prov. *paren*, fr. *parent*, sp. *pariente*, port. *parente*.”[28].

„Pentru ce, *Părinte*,-aş da şi pentru cine/ Sunetul de-ospeţe-al bronzului lovit?” (*Psalm,* I, 13); „Cu mine omenirea, *Părinte*, se va stinge?/ Dă-mi pacea şi răbdarea s-o caut şi s-o cânt.” (*Rugă de vecernie*); „Stă singuratec câinele. De pază/ [...]/ Dar ochii lui, într-un maidan, *Părinte*,/ Dau mărturia lucrurilor sfinte.” (*Stă singuratec*); „Dar sufletul se roagă-n genunchi pe piatra goală:/ «Mai scapă-mă, *Părinte*, măcar de îndoială»./ Te-am dus de-a lungul vremii, în mine, ca un semn,/ Şi, făr-a te cunoaşte, mi-ai fost imbold şi-ndemn.”; „Mă-mbraci în strălucite odăjdii şi veştminte/ şi mă-ncununi cu lauri. La ce folos, *Părinte*?” (*Psalmistul*); „Oh de câte ori, *Părinte*, trecătorul te-a-ntrecut!” (*Cela ce zidi statuia*)

---

[28] Nadia Obrocea, *op. cit.*, p. 90.

Cine-ştie-Cine, Cineştie, Careva

„S-ar putea să fie *Cine-ştie-Cine*.../ Care n-a mai fost şi care vine/ Şi se uită prin întuneric la mine/ Şi-mi vede cugetele toate.” (*Duhovnivească*); „Semeni leit, şi te-am văzut cândva,/ Cu *Cineştie* sau cu *Careva*.” (*Mi se pare...*); cu menţiunea că, aici, contextul nu limpezeşte lucrurile, ci le ambiguizează şi mai mult. *Cine-ştie-Cine* poate fi tot atât de bine *dracul, necuratul* sau, dacă ar fi să ne slujim de funcţia eufemistică a limbajului, *aghiuţă, mititelul, cornilă* etc. E vorba de polarizare semantică implicită. Gramatica limbii române discută astfel despre aceste forme de pronume nehotărât: „Elementul de compunere *-va* marchează opoziţia lexicală dintre pronumele interogative/ relative şi cele nehotărâte. Cuantificatorii din seria *cineva, ceva, careva, câtva* sunt corespondenţii nonseparativi ai cuantificatorului separativ *unul*.”[29].

Acela şi *Acela Carele*[30]

„Turmele şi carele,/ Vremea, vântul trec şi pier./ Ea stă singură la cer,/ Cu *Acela Carele*...” (*Crucea veche*, II, 101); „Nici oasele nu i s-au pomenit/ *Ale aceluia* ce-n zmalţ te-a-ncremenit/ Şi, frământând, ţi-a dat obârşii noi.” (II, 120); „– Nu v-aţi gândit cu spaimă şi groază la *Acela*/ Care le vede toate? Nu v-aţi cutremurat?” (III, 234).

A-toate-făcător[31]

Cuvânt format, probabil, de Arghezi prin compunere : *a* + *toate* + *făcător*. De verificat dacă există şi-n Biblie forme de numire a divinităţii care se scriu cu cratimă sau nu… „*A-toate-făcătorul* de râpi şi de izvoare/ În temniţa fiinţei te-a-nchis între zăvoare.” (*La stele*)

[29] Vezi Andra Vasilescu, *op. cit.*, p. 258.
[30] Simona Constantinovici, *op. cit.*, p. 15.
[31] *Ibidem*, p. 77.

Vecin

O vădită apropiere se produce între poet şi divinitate, tradusă prin grafierea cu majusculă a numelui *vecine*, formă de vocativ, neuzuală printre teonimele creştine. În ultimul vers avem o definiție poetică, metaforică a termenului *vecin*, contextual cu sens religios (*Celălalt, Semenul meu, Aproapele*): „Să te numesc: duh, înger, fum sau har.” Primii doi termeni, *duh* şi *înger* fac parte din lexicul aferent lexicului religios creştin. *Fum* şi *har* se îndepărtează sau se apropie semantic de aceştia prin capacitatea de-a oscila între mai multe dimensiuni lexicale, de-a transgresa limbajul comun, de a fi activi atât în limbajul poetic cât şi-n cel religios. Vezi toate ocurențele acestui termen în *Noul Testament*, la secțiunea *Călăuză biblică*. Iată un astfel de exemplu excerptat din Ioan 1, 16, 17 : „Şi din plinătatea Lui noi toți am luat, şi *har peste har*.”/ „Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar *harul* şi adevărul au venit prin Iisus Hristos.”[32] sau din Filipeni 1, 7: „Precum este cu dreptate să gândesc astfel despre voi toți; căci vă port în inima mea, şi în lanțurile mele, şi în apărarea şi în întărirea Evangheliei, fiindcă voi toți sunteți părtaşi la acelaşi *har* cu mine.”[33].

„Nu te-am văzut la față, dar, *vecine*,/ Te simt mereu alături, lângă mine./ Nu te aud când intri, ci, desluşit în şoapte,/ Te-ntrezăresc de cum se face noapte.// Aş iscodi cuvântul în zadar/ Să te numesc: *duh, înger, fum sau har.*” (*Ghiersul îngânat*).

Isus Hristos

Eugen Munteanu conchide, în capitolul *Inconsecvență ortografică cu motivație confesională?: I(i)sus H(ch)ristos*[34], relativ la fluctuația grafică a numelui:

[32] ***, *Noul Testament cu Psalmii*, p. 211.
[33] *Ibidem*, p. 456.
[34] Vezi Eugen Munteanu, *op. cit.*, p. 487-505.

„Teonimul creştin cel mai important, numele însuşi al Mântuitorului, nu beneficiază încă, în ortografia românească actuală, de o formă normată, stabilă şi unică. Absența unor indicații exprese privitoare la acest nume în lucrările cu caracter normativ atestă pe de o parte absența în uz a unei norme ortografice unice şi contribuie, pe de altă parte, la perpetuarea acestei situații."[35].

Arghezi îl numeşte de fiecare dată altfel, de parcă unul şi acelaşi ar fi multiplu. De cele mai multe ori, denumirea scoate în evidență calitățile fundamentale ale divinității: omniprezența, atoateştiința, misterul, capacitatea de creație etc. De 26 de ori apare în poeziile cuprinse în ediția Caraion, sub două forme şi una compusă: *Isus, Hristos, Isus Hristos*. Nu remarcăm oscilații la nivelul grafiei.

O inventariere a ocurențelor numelui *Iisus Hristos*, grafiat doar în această formă în *Noul Testament*, ediția din 2002, găsim, aşa cum am putut constata pe parcursul acestei lucrări, la secțiunea *Călăuză biblică*[36]. Condacele şi icoasele, feluritele acatiste propun o retorică emfatică, repetitivă, redundantă, a numelui acestei ipostasieri.

HRISTOS[37] (9), Iisus. Din gr. *hristos* „uns, trimis". Corespunde numelui ebraic *mesia*. Fiul lui Dumnezeu. Întemeietorul creştinismului. E trist diaconul Iakint/ Şi temerile lui nu mint./ Fur şi tâlhar întru *Hristos*,/ El printre frați trecu sfiios. (I, 22); Cunoaşte toate domnişoarele mititele/ Care poartă pe *Hristos* între mărgele,/ Şi pe cele care s-au măritat,/ Cu diplomă şi certificat. (I, 70); Crucea veche de la drum/ Este cum s-a pomenit,/ Cu *Hristos* cel răstignit,/ Zugrăvit cu terci de fum. (II, 100); Ți s-a făcut puterea de prisos/ Slujind Erodiadei şi lui *Isus Hristos*. (II, 224); Sărac la-nfățişare şi aspru-ntru Hristos,/ Pe dinlăuntru miezul e fraged şi gustos. (III, 224); Că focul, sângele şi fierul/ I le-a trimis spre pocăință cerul,/ În numele săracului *Hristos*,/ Şi că s-a-nvrednicit de ele cu prisos (IV, 227); Şi

[35] *Ibidem*, p. 487.
[36] ***, *Noul Testament cu Psalmii*, p. 790.
[37] Simona Constantinovici, *op. cit.*, p. 62-63.

cum fuge şi se duce,/ De subt barbă-i saltă-o cruce,/ Pe un lanț de aur gros,/ Ca să-i placă lui *Hristos*. (IV, 252).

ISUS[38] (17), s.m. V. *Hristos*. Dar la fereastra staulului, sus,/ De câte ori oprindu-ne, din grabă,/ Nu am zărit lumina lui *Isus*/ Şi-am auzit că vocea lui ne-ntreabă? (I, 73); S-a ridicat la geamuri pământul până sus./ Cât lumea-i era piscul, şi-n pisc plângea *Isus*. (I, 103); Pot eu, *Isuse*, răbda/ Să văd deasupra sfintelor odoare/ Crucea ta,/ Semn de vânzare? (I, 181); E jocul Sfintelor Scripturi./ Aşa s-a jucat şi domnul nostru *Isus Hristos*/ Şi alții, prinşi de friguri şi de călduri,/ Care din câteva sfinte tremurături/ Au isprăvit jocul, frumos. (I, 190); Baciul *Isus* şi-apostolii ciobani,/ Scârbiți de slava ce-o dau vieții vecii,/ Au pogorât, ca-ntr-alte mii de ani,/ Să pască oile, măgarii şi berbecii. (II, 148); *Isusul* meu nu-i cel adevărat,/ Şi eu nu-l pot nici duce, nici cunoaşte. (II, 207); Şi-ntr-un ungher, vom face din covoare/ Un pat adânc, cu perinile moi,/ Dacă *Isus*, voind să mai scoboare,/ Flămând şi gol, va trece pe la noi. (III, 10); *Isus* mi se-arătase la lună, prin livede./ Parc-ar fi spus în şoaptă: «Nu cerceta, ci crede». (III, 298); Se-ndoieşte, *ca Isus*/ Să mai facă vreo minune,/ Ca în timpurile bune,/ Şi grăbeşte a-şi ascunde/ Bine părțile rotunde. (IV, 252).

”Dumnezeu s-a făcut cunoscut: s-a revelat în Iisus Hristos, ceea ce face posibilă o teologie, un discurs despre Dumnezeu. Se vorbeşte de teologie *catafatică* pentru a denumi această teologie afirmativă. Dar, chiar şi după revelație, esența lui Dumnezeu rămâne dincolo de ceea ce am putea cunoaşte: ele este Dumnezeul ascuns. Se vorbeşte de teologie negativă sau *apofatică* pentru a denumi o telogie care păstrează mereu acest sens al incomprehensibilității lui Dumnezeu. Teologia Părinților greci este deosebit de reprezentativă pentru un astfel de spirit.”[39]

---

[38] Simona Constantinovici, *op. cit.*, p. 87.
[39] Claude, Geffré, *op. cit.*, p. 276.

În psalmi, cum e şi firesc, divinitatea este numită constant *Dumnezeu, Domn* sau *Părinte*. Această suparapunere sau comuniune perfectă a celor trei lexeme impune un semantism absolut. Textul se acoperă cu o aură, care-l face face adesea inaccesibil, impenetrabil. Sub aripa ocrotitoare a vocativului *Doamne* totul pare posibil. Transpare însă, din toate poemele, teama generică a apropierii, fie şi prin puterea gândului, de divin. Se desluşeşte, de asemenea, sentimentul unei cu greu disimulate admirații, al întrebării şovăielnice, sfielnica iubire. Intimitatea dintre poet şi divinitate ne face să credem că una din principalele sale fațete a fost dezvăluită: umorul după tiparele căruia ne-a croit şi pe noi, ființele umane.

Şi-n proză numirea divinității se face în moduri diferite, dar cea mai frecventă rămâne *Dumnezeu*. Spicuim trei din aparițiile acestei vocabule în prozele argheziene: „Omul are simțul juridic dezvoltat, şi ceea ce-l deosibeşte de animalele lipsite de suflet este, pe lângă cunoaşterea de *Dumnezeu*, semnul întrebării."[40] sau „Nu mai plânge, Mițule! S-a dus acolo unde se duc toate baloanele, la *Dumnezeu*..."[41] sau „Dar Moş Crăciun este *Dumnezeu*. El a făcut toate jucăriile, şi le face în fiecare an, cu mare punctualitate, pe zăpadă. Nimeni nu scoate pomi iarna, decât el."[42]

Polarizarea semantică presupune existența a doi poli semantici divergenți, cum ar fi, în cazul numirii divinității, *Dumnezeu*, polul prim, şi, la capătul celălalt al axei semantice, *Cine-ştie-Cine, Cineştie, Careva*. Se observă că triada ultimă se situează în regim de incertitudine, pe modelul existent în paradigmele pronominale nehotărâte.

Un alt caz de polarizare semantică explicită se găseşte în exemplul: „*Cel ce făcuse lumea*, Iehova sau Satan,/ Nu prevăzuse mintea şi-n minte un duşman." (*La stele*), unde segmentul perifrastic *Cel ce făcuse lumea* e „explicitat" printr-o apoziție nominală, formată din doi termeni aflați în regim de coordonare disjunctivă,

---

[40] Tudor Arghezi, *Cartea cu jucării. Amărăciuni*, în *Scrieri*, 7, *Proze,* Editura pentru Literatură, 1965, p. 21.

[41] Idem, *Cartea cu jucării. Balonul spart*, în *Scrieri*, 7, *Proze*, p. 63.

[42] Idem, *Cartea cu jucării. Calendarul copiilor*, în *Scrieri*, 7, *Proze*, p. 102.

Iehova sau Satan. Ambiguizarea e vădită, distanța semantică dintre cele două nume fiind absolută. Se întâmplă, astfel, ca *Cel ce făcuse lumea*, adică, în viziunea obişnuită, creştină, teologică, *Dumnezeu*, să fie pus sub semnul îndoielii sau al întrebării neliniştite.

În psalmii arghezieni, numele divinității e, în chip firesc, intim legat de semantica religioasă. Poetul a avut întotdeauna, în poezie, forța de a se plasa în imediata vecinătate a divinului, a sacrului, cu toate formele pe care acesta le poate lua, la un moment dat. Relaționarea de tip arghezian, sarcastică, ironică, duală, perturbează dialogul firesc dintre creştin şi divinitate. Poetul pune constant, într-un mod sau altul, o barieră între sine şi cel care l-a creat, chiar dacă se forțează să-l considere aproapele său.

Bibliografie

***, *Noul Testament cu Psalmii*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002.

***, *Gramatica limbii române*. I. *Cuvântul*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005.

Barbu, Daniel, *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Antet, 1996.

Constantinovici, Simona, *Dicționar de termeni arghezieni*, volumul I (A-F), Timişoara, Editura Universității de Vest, 2004.

Constantinovici, Simona, *Dicționar de termeni arghezieni*, volumul II (G-O), Timişoara, Editura Universității de Vest, 2008.

Constantinovici, Simona, *Palimpseste argheziene*, Timişoara, Editura Politehnica, 2005.

Cornea, Paul, *Interpretare şi raționalitate*, Iaşi, Editura Polirom, 2006.

Dorcescu, Eugen, *Poezia mistico-religioasă. Structură şi interpretare*, în „Orient latin”, an XIII, nr. 2-3, 2006, p. 29-31.

Eliade, Mircea, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificație în religie*, traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, Iaşi, Editura Polirom, 2013.

Geffré, Claude, *Creştinismul: a spune „Dumnezeu” în istorie*, în (coord.) Jacques Bersani, *Enciclopedia religiilor*, traducere de Nicolae Constantinescu, Bucureşti, Pro Editură şi Tipografie, 2005.

Gînsac, Ana-Maria, *Teonimie românească*, Iaşi, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, 2013.

Jinga, Constantin, *Fişe de iniţiere în lectura Vechiului Testament*, Editura Marineasa, Timişoara, 2000.
Jinga, Constantin, *Biblia şi sacrul în literatură*. Cuvânt însoțitor de Theodor Baconsky, Editura Universității de Vest, colecția „Episteme”, 2, Timişoara, 2001.
Mărănduc, Cătălina, *Dicţionar de expresii, locuţiuni şi sintagme ale limbii române*, Bucureşti, Editura Corint, 2010.
Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2008.
Obrocea, Nadia, *Elementul latin în limbajul religios românesc*, Szeged, JATEPress, 2013.

MODALITIES OF NAMING DIVINITY IN ARGHEZI’S POETIC TEXT

(Abstract)

Key-words: *text, poetry, God, religion, semantics, stylistics*

The paper *Modalities of naming divinity in Arghezi’s* poetic text analyzes the various semantic and stylistic possibilities used by a nonconformist poet as Arghezi to refer to the divinity and, by extension, to the entire religious vocabulary. Depending on the context, divinity is: *Dumnezeu*, *Domnul*, *El*, *Cel-de-Sus*, *Sfinția-Sa*, *Împresuratul de Astre*, *Acel-ce-ştie*, *Părinte, Tatăl, Cine-ştie-Cine, Cineştie, Careva*, *Acela Carele, A-toate-făcătorul, Cel ce făcuse lumea, Cel-ce-se-ascunde, Mare-aprinzătorul de stele* etc. By cataloging the numerous names, but also a wide range of memorable stylistic sequences, our analysis will reveal mainly two phenomena: the semantic polarization and the poetic metaphorization, by using religious words, which comprise a dominant semantic field in Arghezi’s poetry.

LIMBAJUL TEHNIC DE CULT

MARIA FRENȚIU

Cuvinte-cheie: *limbaj ethnic, limbaj de cult, cartea liturgică, caracteristici lingvistice*

Serviciul divin se săvârşeşte prin mijlocirea „sfinților slujitori” grupați într-o ierarhie ecleziastică stabilită prin ritualul „punerii mâinilor”, în secvențe temporale clar delimitate, într-un locaş sfințit şi după o „rânduială”, rezultat al experienței de veacuri a Bisericii. Această rânduială vizează tipologia rugăciunilor, integrarea acestora în ritualul liturgic, dar şi indicațiile cu privire la acțiunile, gesturile şi recuzita necesare celebrării prezenței divine.

Din acest punct de vedere putem vorbi despre existența a două tipuri de limbaj: *limbajul liturgic* propriu-zis, constituit din texte orante şi imnice, şi *limbajul tipiconal* sau *limbajul tehnic de cult*. Este numit *tehnic*, pentru că acțiunea liturgică se bazează pe o tehnică, adică pe o serie de norme care completează dialogul liturgic. Materialul lingvistic studiat de noi are în centrul său textul liturgic ortodox cuprins în *Liturghier*[1], principala carte de cult în ritul răsăritean, destinată folosirii numai în Biserică, în cadrul cultului public care are în centru jertfa euharistică. Destinatarii sunt, prin urmare, specializați: diaconii, preoții, arhiereii (dacă slujba se desfăşoară în prezența unui episcop, mitropolit sau chiar a patriarhului, are elemente în plus cuprinse în „Tipicul Slujbei Sfintei Liturghii cu Arhiereu)”. Emițătorul textului este, de asemenea, specializat. Se poate vorbi de un emițător inițial, redactorul textului liturgic, căruia i se adaugă autoritatea ecleziastică reprezentată de Sfântul Sinod.

[1] Menționăm că textele cercetate sunt cuprinse în *Liturghier*, Bucureşti, EIBMBOR, 2000.

Liturghierul se distinge, între celelalte cărţi de cult, prin coperta sa roşie. Şi textul liturgic este diferenţiat sub aspectul formei: indicaţiile tipiconale sunt tipărite cu roşu (aceeaşi culoare este folosită pentru titlurile rugăciunilor mai importante şi pentru iniţiala cuvântului cu care începe fiecare rugăciune), celelalte texte, orante sau imnice, fiind imprimate cu negru. Am identificat şi două imagini-schemă, care prezintă „felul cum trebuie aşezate Sfântul Agneţ şi celelalte părticele pe sfântul disc" şi „aşezarea Sfântul Agneţ pe Sfântul Disc după sfărâmare". Prima imagine-schemă apare în „Rânduiala Proscomidiei", a doua în „Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur".

În capitolul intitulat „Povăţuiri şi învăţături despre felul cum trebuie săvârşită Sfânta Slujbă în Biserică, despre pregătirea sfinţilor slujitori în vederea slujbei şi despre felul cum trebuie îndreptate anumite greşeli în cazuri care s-ar întâmpla" apare o precizare foarte importantă legată de rolul *Liturghierului* în desfăşurarea serviciului religios: „Cartea ce se cheamă *Liturghier* este trebuincioasă neapărat pentru slujire. *Pe de rost să nu se zică nici o rugăciune*, căci pe de o parte se poate întâmpla să se uite şirul rugăciunilor, şi chiar al cuvintelor, care au cea mai mare însemnătate în săvârşirea Dumnezeieştii Liturghii; iar pe de alta, preotul, întâmplându-se să se încurce, nu ştie ce face şi ce zice şi, prin aceasta, pe lângă greşelile dogmatice ce le poate săvârşi, mai poate aduce în îndoială şi pe creştinii ascultători. De aceea, preotul sau diaconul, care nu păzeşte aceasta, greşeşte foarte şi-şi trage asupră-şi dreapta pedeapsă a episcopului său" (p. 454.). Aşa cum reiese din fragmentul citat, pe lângă importanţa conţinutului dogmatic al textului liturgic, o mare însemnătate o are ordinea rugăciunilor şi prezenţa unor cuvinte importante pentru codul verbal al ritualului liturgic. Interdicţia de a săvârşi slujba fără *Liturghier* scoate în evidenţă şi un alt aspect: credibilitatea acordată de credincioşi ceremonialului liturgic, certitudinea generală a situaţiei, oferită de o corectă desfăşurare a ritualului liturgic, legitimat prin cartea de cult şi prin oficierea constantă a slujbei. În acelaşi timp se remarcă, din partea autorităţii sinodale, atenţia îndreptată spre eficacitatea ritualică. Cea mai mică schimbare în ritual ar naşte semne de întrebare credincioşilor care frecventează

în mod constant slujbele religioase pentru că omul ortodox acceptă ca adevărată realitatea propusă de spectacolul ritului. De altfel, în liturghie se păstrează următoarele elemente din ceremonialul Cinei de Taină: oferirea darurilor, mulțumirea adusă Tatălui, binecuvântarea (epicleza), frângerea pâinii şi împărtăşirea.

Formalizarea limbajului rezultă din faptul că exigențele sunt formulate şi trebuie urmate ca atare. Expresiile lingvistice ale situației menționate se concentrează în sintagme precum: „diaconul zice…, preotul… zice aşa" (p. 144).

În Slujba Liturghiei există o parte fixă, cea a sacramentelor, dar şi o parte „mobilă", a ecteniilor, care se pot scurta sau lungi în funcție de trebuințele duhovniceşti ale credincioşilor. Cererile care ar putea fi adăugate în ectenii se pot introduce doar într-o anumită secvență a acestora, marcată prin prezența adverbului de loc: „*Aici* se pot pune ectenii pentru diferite cereri, care sunt tipărite la sfârşitul cărții acesteia, p. 390-440" (p. 193).

Tot de partea „mobilă" a serviciului divin ține lectura pomelnicelor: „După aceste rugăciuni, dacă este timp, preotul citeşte încet pomelnicele viilor şi morților, ce s-au adus după ieşirea cu Cinstitele Daruri. Pentru cei vii zice: … Iar pentru cei morți, zice: …" (p. 167).

Uneori credincioşii pot aduce *daruri* sau *prinoase*. În acest caz, slujba se prelungeşte prin săvârşirea rugăciunilor speciale dedicate momentului şi prin cântarea liturgică: „Iar dacă sunt aduse daruri sau prinoase, în cinstea şi pomenirea Sfântului sau pentru sărbătoare (colivi, brânză şi ouă, struguri, pârgă de poame ori alte roade), se cântă îndată la strană troparele şi condacul sărbătorii. […] Şi, stând preotul lângă prinoase, zice cu glas mare rugăciunea potrivită cu felul prinoaselor" (p. 185). Nu lipsesc nici de această dată referințele la paginile unde se găsesc textele: „Rugăciunile de acest fel se găsesc mai departe în Liturghier, p. 371-380" (p. 185). Acestea sunt încadrate de paranteze rotunde.

Deşi cerința eficacității ritualice nu trebuie cu nici un preț încălcată, apar uneori mențiuni cu privire la posibilitatea de a „sări" anumite rugăciuni: „La nevoie, ecteniile şi rugăciunile pentru cei chemați începând de la: *Rugați-vă, cei chemați, Domnului*, şi până aici, se pot sări." (p. 145). Cum se explică aceasta?

Deşi indicaţiile tipiconale nu precizează în ce constă „nevoia”, există pentru iniţiaţi, în a doua parte a enunţului, o informaţie importantă: „rugăciunile pentru cei chemaţi”. Aceştia reprezentau în Biserica primară noii adepţi ai creştinismului, care nu primiseră încă botezul. Ei se numeau *catehumeni*. Schimbarea valorii gramaticale a adjectivului participial „chemaţi” şi substantivizarea acestuia surprinde, prin forma lingvistică arhaică, starea de noviciat căreia îi este dedicată secvenţa liturgică numită „liturghia catehumenilor”. Întrucât astăzi această categorie de credincioşi aproape nu mai există, datorită botezului copiilor, rugăciunile specifice pot fi sărite. Precizăm că, la auzul îndemnului „Cei chemaţi ieşiţi, câţi sunteţi chemaţi ieşiţi”, catehumenii părăseau biserica, fiindu-le interzisă participarea la jertfa euharistică.

Din acelaşi motiv al eficacităţii ritualice, preotului îi este interzis, în anumite secvenţe liturgice, să-şi asume rolul diaconului: „Dacă va sluji preotul fără diacon, cuvintele diaconului, pe care le zice acesta la proscomidie şi la Liturghie, înaintea Sfintei Evanghelii şi la răspunsurile lui, adică: *Binecuvintează, părinte, împunge părinte*, şi *Vremea este a sluji…*, şi altele, să nu le zică, ci numai ecteniile şi cele obişnuite ale preoţiei” (p. 120).

În ritualul liturgic, *Proscomidia* ocupă un loc însemnat. Ea se desfăşoară înaintea începerii Sfintei Liturghii şi se săvârşeşte în taină, în proscomidiar (parte a altarului unde se ţin pâinea şi vinul care urmează să fie sfinţite prin rugăciunea euharistică). În iconografia proscomidiarului apare imaginea pruncului Iisus în sfântul potir, vedenie pe care a avut-o Sfântul Alexandru al Alexandriei. Săvârşirea Proscomidiei în taină sugerează că naşterea lui Hristos şi viaţa sa până la 30 de ani a fost ascunsă lumii. Chiar dacă participă mai mulţi preoţi la proscomidie, doar unuia îi este îngăduită săvârşirea acestui ritual: „Şi, dacă vor sluji mai mulţi preoţi împreună, toată lucrarea Proscomidiei să o facă numai un preot, iar ceilalţi, care slujesc, din ale Proscomidiei deosebi nimic să nu zică, afară de pomenirea celor vii şi morţi ai lor.” (p. 120).

Indicaţiile din limbajul tehnic de cult vizează şi rostirea formulelor reverenţioase: „Încă se cade a şti că, atunci când slujeşte arhiereul, diaconul zice: *Binecuvintează, Prea Sfinţite părinte*. Când

slujeşte preotul, diaconul zice numai: *Binecuvintează, părinte*" (p. 120).

Liturghia se poate săvârşi zilnic sau numai duminica. Fiecărei secvențe temporale îi sunt asociate formule specifice, aşa cum reiese din îndrumări: „Iar preotul face otpustul; şi dacă este duminică începe aşa: *Cel ce a înviat din morți*…, iar dacă este altă zi din cursul săptămânii, zice numai: …" (p. 119).

În montura textuală apar şi exprimări pleonastice: „ia cu copia câte o părticică mică " (p. 114); „şi, terminând, încheie aşa: …" (p. 116).

Indicațiile tipiconale se referă la multiple situații liturgice în care prezența sau absența diaconului, prezența mai multor preoți fără diaconi ori slujirea în sobor cu diaconi conduce la modificări ale registrelor gestual şi proxemic: „Când slujeşte preotul fără diacon, atunci Sfânta Evanghelie o poartă el însuşi"; „dacă vor fi mai mulți preoți, împreună-slujitori, fără diaconi, Sfânta Evanghelie se ia de primul dintre preoții împreună-slujitori şi, purtând-o înaintea lor, aceştia merg după dânsul, cei cu rang mai mic venind la urmă"; „Dacă vor sluji preoți în sobor, cu diacon, Sfânta Evanghelie o poartă diaconul, care o primeşte de la protos" (p. 132).

Gesturile liturgice trebuie să se suprapună formulelor, dar şi cântării liturgice: „Iar atunci când la strană cântarea a ajuns la: «*Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu*…», pornind primul dintre împreună-slujitori şi ceilalți după dânsul, aşa precum au ieşit, intră în sfântul altar şi se duc la locurile lor" (p. 132).

Eficacitatea liturgică vizează şi păstrarea unei ordini ierarhice (în viziunea ortodoxă, ierarhia pământească imită ierarhia cerească), atât în interiorul cât şi în exteriorul altarului: „Dacă, însă, în biserică este arhiereu (sau la mănăstire, stareţul), atunci diaconul duce Sfânta Evanghelie celui mai mare să o sărute, sărutând şi el în acelaşi timp mâna celui mai mare" (p. 131); „preotului nu-i este îngăduit să se urce în scaunul cel de sus, nici să şadă în el, ci să stea în locul ce s-a spus" (p. 136); „În timpul citirii Apostolului, arhiereul şade în scaunul de sus, iar preoții pe scaunele din dreptul lor" (p. 491); „se face Vohodul mare, astfel: paracliserii merg înainte cu sfeşnicele, urmează după ei diaconii al doilea şi al treilea, care țin dicherotriche-

rele în mâna stângă, iar în dreapta cădelnițele […], după arhidiacon vine preotul protos cu sfântul potir şi ceilalți preoți purtând cruci" (p. 495).

Pentru că anumite gesturi ale credincioşilor sau ale preoților ar deranja buna desfăşurare a ceremonialului liturgic în unele din punctele sale cheie, interdicția este categorică: „Nu se citesc pomelnice şi nu se ating capetele credincioşilor cu sfântul potir" (p. 152).

Ordinea în altar nu este numai a oamenilor, ci şi a obiectelor liturgice. Fiecare dintre acestea, după folosire, trebuie aşezat la locul lui: „Iar diaconul, isprăvind de cădit, pune cădelnița la locul ei" (p. 137); „Şi apoi însemnează cruciş cu sfântul burete deasupra sfântului antimis, îl sărută şi îl pune la locul lui" (p. 144).

Indicațiile tipiconale rețin şi distribuirea rolurilor liturgice: „Aceasta se cântă de către cei din altar" (p. 133); „Aceasta se cântă de fiecare dată, de către cei de la strane" (p. 133); „Este obiceiul ca aceasta să se cânte de cei din altar" (p. 134).

Sunt menționate şi atitudinile potrivite ceremonialului liturgic: „apără încetişor cu ripida sau cu un acoperământ, cu toată luarea-aminte şi cu frică, Cinstitele Daruri" (p. 161); „Iar preotul, sfărâmându-L în patru părți, cu luare-aminte şi cu evlavie, zice…" (p. 173); „Iar ultimul dintre preoți împărtăşeşte pe diacon din sfântul potir, cu luare-aminte" (p. 178); „potriveşte (consumă) Sfintele Taine rămase în sfântul potir, cu frică şi cu toată paza" (p. 187).

„Anul liturgic răsăritean este structurat de două tipuri de zile liturgice: ciclul christologic sau pascal (având Paştele drept punct pivotal şi ale cărui date sunt mobile) şi un ciclu de pomeniri cu dată fixă, ciclul «sanctoral» sau «mineal», al sfinților celebrați în fiecare zi din cele douăsprezece luni ale anului"[2].

Indicațiile tipiconale cuprind date referitoare la cele trei mari unități ale timpului liturgic: ritmul cotidian, cel săptămânal, cel anual, pentru că acestea au texte specifice. Informațiile ce țin de această temă apar în notele din subsolul paginii (notele sunt marcate cu asterisc): „La înălțarea Sfintei Cruci (14 sept.) şi la Duminica

---

[2] Cf. Preot Prof. Ene Branişte, *Liturgica generală*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, p. 167.

Sfintei Cruci (a treia din Postul Mare), se cântă «Crucii Tale ne închinăm Hristoase şi Sfântă învierea Ta o lăudăm şi o mărim», iar la Naşterea şi Botezul Domnului, în Sâmbăta lui Lazăr şi în Sâmbăta mare, la Paşti şi în toată Săptămâna Luminată, precum şi în Duminica Rusaliilor, se cântă «Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați şi-mbrăcat. Aliluia»" (p. 134); „La Duminica Sfintei Cruci (a treia din postul Mare), se cântă «Crucii Tale ne închinăm Hristoase şi Sfântă învierea Ta o lăudăm şi o mărim». Iar la Naşterea şi Botezul Domnului, când aceste sărbători cad duminica şi lunea, şi când săvârşim Liturghia Sfântului Vasile, ca şi în Sâmbăta Mare, se cântă «Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați şi-mbrăcat. Aliluia»" (p. 200).

Numeroase indicații legate de săvârşirea *Liturghiei Sfântului Grigorie Dialogul* au legătură cu menționatul calendar liturgic: „Ea se face totuşi şi în zilele de luni, marți şi joi din Sfântul şi Marele Post, afară de luni şi marți din prima săptămână a Postului Mare, care sunt zile aliturgice, şi de Joia Mare, când se săvârşeşte Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, atunci când se întâmplă să cadă în aceste zile vreuna din următoarele sărbători: Sfântul Haralambie (10 februarie), întâia şi a doua Aflare a capului Sfântului Ioan Botezătorul (24 februarie), Sfinții 40 de Mucenici (9 martie), Sf. Grigorie Dialogul (12 martie), Înainte-prăznuirea Buneivestiri (24 martie) şi Sfântul Calinic Cernicanul (11 aprilie). Se mai săvârşeşte de asemenea joi, în săptămâna a cincea din Păresimi (Joia Acatistului), precum şi luni, marți şi miercuri în săptămâna Sfintelor Patimi" (p. 261-262).

În indicații apar chiar date referitoare la reglementările canonice din istoria Bisericii: „Sfânta Biserică a statornicit, prin canonul 52 al Sinodului Trulan, rânduiala ca, «în toate zilele postului Sfintelor Păresimi, afară de sâmbăta şi duminica şi de sfânta zi a Buneivestiri, să se săvârşească Sfânta Liturghie a Darurilor mai înainte sfințite»" (p. 261).

De aceeaşi dimensiune a temporalității liturgice țin şi precizările despre slujbele care precedă, în perioade determinate, sfânta liturghie: „Iar în zilele, în care va fi să se săvârşească Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, se face mai întâi slujba Miezonopticii, a Utreniei, a Ceasurilor şi a Obedniței" (p. 263).

Pentru a nu se crea dezordine şi a nu se aglomera ceremonialul liturgic atunci când liturghia se săvârşeşte cu arhiereu, tipicul acestei slujbe precizează că ecleziarhul sau arhidiaconul pregăteşte din timp cele necesare slujirii: veşmintele liturgice arhiereşti, dicherotricherele cu lumânări, lighenaşul şi cana, un prosop. Apar şi detalii în legătură cu ordinea obiectelor şi locul acestora în altar. Gesturile preotului şi ale diaconului sunt de cele mai multe ori orientate în funcţie de punctele cardinale şi de icoanele Mântuitorului sau ale Maicii Domnului: „După săvârşirea apolisului, se pleacă spre strane şi intră în altar: preotul prin uşa dinspre miazăzi, iar diaconul prin uşa dinspre miazănoapte" (p. 103); „Diaconul, închinându-se, trece îndată după ecfonis şi stă înaintea icoanei Născătoarei de Dumnezeu" (p. 129); „Şi, venind diaconul până la sfintele uşi, dă Sfânta Evanghelie în mâinile preotului şi trece în dreptul icoanei Mântuitorului" (p. 139); „Preotul, întorcându-se cu faţa spre răsărit şi plecându-se spre icoana Mântuitorului, zice…" (p. 160).

Dacă perpetuarea ordinii ceremoniale reprezintă una din funcţiile de bază ale ritului laic, în cel bisericesc cea mai mare importanţă o are pacea sufletească a actanţilor liturgici. Ca să poată sluji Sfânta Liturghie, aceştia trebuie să întrunească anumite condiţii: „Având să slujească dumnezeiasca Liturghie, preotul este dator mai întâi să fie mărturisit şi împăcat cu toţi, să nu aibă ceva asupra cuiva, să-şi păzească inima, pe cât va putea, de gânduri rele, să se înfrâneze de cu seară, să privegheze până la timpul slujbei şi să-şi citească cele rânduite, după tipic" (p. 99).

Particularităţi lingvistice de ansamblu

Montura intratextuală referitoare la practicarea ritualului liturgic prezintă câteva particularităţi lingvistice, „subordonate principiilor de bază ale comunicării tehnice sau ştiinţifice: neutralitatea, claritatea şi precizia"[3].

Substantivele comune desemnează:

1. elemente ale spaţiului ecleziastic: uşi, perdea, altar, locaş, proscomidiar, iconostas;

---

[3] Gh. Chivu, *Limba română de la primele texte până la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Variantele stilistice*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2000, p. 67.

2. comunitatea liturgică: credincioşi, citeţ, strană, cor;

3. slujitori liturgici: diacon, preot, stareţ, episcop, arhiereu, protosinghel;

4. obiecte şi materiale liturgice: orar, cădelniță, tămâie, sfeşnice, lumânări, burete, disc, copie, linguriță, acoperăminte, steluță, pahar, vas, ştergar, dichere, dicherotrichere, anafură, prescură, căldură, părticică, miride, potir, icoană, daruri, făclie, colivi;

5. cântări liturgice: ecfonis, antifon, stih, tropar, condac, prochimen, imn, chinonic, axion;

6. evenimente liturgice: praznice, sărbători, hram, sfințire;

7. părți ale corpului uman implicate în gestualitatea liturgică: mâna, capul, creştet, umeri, genunchi, palme, arătător, degete, inelar, buze, bărbie, frunte, grumaz;

8. participare fizică: glas, voce;

9. gesturi liturgice: semnul Sfintei Cruci, descoperirea capului, închinăciuni, sărutul păcii, sărutul Evangheliei, spălatul pe mâini, plecăciunea;

10. secvențe temporale: zile, săptămână, ceas, vreme, ajun;

11. acțiuni liturgice: citire, tâlcuire, predică, îndrumare, cădire;

12. participări ale credincioşilor: pomelnic, prinos, fructe, roade;

13. puncte cardinale: miazănoapte, miazăzi, răsărit, apus;

14. veşminte bisericeşti: bederniță, engolpion, sacos, mânecuțe, stihar, epitrahil, culion;

15. trăiri: evlavie, cucernicie, umilință, frică;

16. ierarhie: rang (mic sau mare);

17. persoane care au sprijinit Biserica: ctitori, binefăcători.

Substantivele proprii desemnează:

1. tipuri de rugăciuni: *Rugăciunea intrării*, *Rugăciunea Cântării celei întreit-sfinte*, *Ectenia cererii stăruitoare*, *Rugăciunea cererii stăruitoare*, *Rugăciunea punerii-înainte*, *Simbolul credinței*, *Crezul*, *Tatăl nostru*, *Rugăciunea de sfințire a Cinstitelor Daruri*, *Rugăciunea Amvonului*, *Împărate ceresc*;

2. materii liturgice (euharistice): Cinstitele Daruri, Sfânta Împărtăşanie, Trupul şi Sângele Domnului, Sfântul Agneț, Sfântul Trup, Sfântul Sânge;

3. cântări liturgice: Antifonul I, Antifonul al II-lea, Antifonul al III-lea, Fericirile, Axionul Născătoarei etc.;

4. Sărbători: Învierea, Bunavestire, Paşti, Înălţare, Rusalii etc.;

5. autoritatea lumească sau bisericească: Cârmuirea, Sfântul Sinod;

6. secvenţe liturgice: Utrenia, Vecernia, Proscomidia, Liturghia catehumenilor, Ceasul al 6-lea, Liturghia credincioşilor etc.;

7. perioade liturgice: Săptămâna Luminată, Postul Mare;

8. obiecte liturgice: Sfânta Masă, Sfânta Cruce, Sfânta Evanghelie;

9. sfinţi: Sfânta Fecioară, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Grigorie Dialogul etc.

Nevoia de rigoare impune utilizarea unor nume proprii care desemnează autori la care se apelează pentru justificarea liturgică, contextele create devenind asemenea trimiterilor din textele ştiinţifice şi tehnice actuale: „Din Sfânta Evanghelie de la (*N*) citire" (p. 138).

În indicaţiile tipiconale, *articolul demonstrativ adjectival* are mult mai puţine ocurenţe decât în textul rugăciunii: „apolisul *cel* mic" (p. 102); „preotului *celui* dintâi" (p. 151); „preotul *cel* de-al doilea" (p. 178); „degetul *cel* mijlociu" (p. 179); „pentru *cele* nouă cete" (p. 179).

Adjectivul cu cea mai mare frecvenţă în limbajul tehnic de cult este *sfânt* (vezi *infra*).

Adjectivul *mare*, la gradul superlativ relativ de superioritate, „cel mai mare", dobândeşte valoare substantivală în contextele: „Şi, ştergându-şi *cel mai mare* palma dreaptă cu buretele, ia cu evlavie sfântul potir" (p. 178); „diaconul duce Sfânta Evanghelie *celui mai mare* să o sărute" (p. 131); „sărutând şi el în acelaşi timp mâna *celui mai mare*" (p. 131).

Am întâlnit şi în limbajul tipiconal *adjectivul* propriu-zis sau adverbializat *singur* cu valoare de întărire: „clătinându-l *singur* ori cu ceilalţi preoţi împreună-slujitori" (p. 158); „Iar dacă slujeşte numai preotul, face el *singur* Vohodul" (p. 150); „Dacă va sluji numai un preot, zice *singur* toate cele ce urmează" (p. 151); „vine preotul cel de al doilea cu bună cucernicie şi îşi ia *singur*, cu mâna stângă, o părticică din Sfântul Trup" (p. 178).

Pronumele personal de persoana a III-a, raportat la slujitorii liturgici, este dominant. El alternează cu formele *dânsul*, *dânşii*: „Dacă asistă arhiereu, plecăciunile se fac numai *către el*” (p. 133); „se pleacă la dreapta şi la stânga şi *între ei*, şi merg în sfântul altar, aşezându-se la locurile *lor*” (p. 133); „primeşte binecuvântarea *de la dânsul*” (p. 136); „primeşte *de la el* Sfânta Evanghelie” (p. 137); „preotul şi diaconul zic şi *ei* în taină cântarea heruvimică” (p. 149); „le împart *între dânşii*, zicându-le pe rând” (p. 151); „zice *către dânsul*” (p. 153). Mai rar apar pronumele *însul, însele* precedate de prepoziţia *dintru*: „scoate *dintr-însa* părticele” (p. 109); „se împărtăşeşte de trei ori *dintr-însul*” (p. 177); „ca nu cumva, amestecându-se cu părţile din Sfântul Trup, să se întâmple a împărtăşi, *dintr-însele* pe cineva, din nebăgare de seamă” (p. 179); „consumă cele *dintr-însul*” (p. 187).

Pronumele de întărire este folosit doar cu valoare adjectivală: „zice el *însuşi*” (p. 134); „Preotul *însuşi* ia sfântul potir” (p. 150); „iar dacă nu este diacon, *însuşi* preotul” (p. 173); „în *înseşi* zilele Praznicelor” (p. 192); „cântă el *însuşi*” (p. 225); „diaconul sau el *însuşi* zice ectenia” (p. 277); „ci pe *însăşi* Preasfânta Născătoarea de Dumnezeu” (p. 346).

Pronumele reflexiv cu formă accentuată *sine* apare totdeauna precedat de prepoziţii în sintagme de tipul: „zicând fiecare *în sine*” (p. 103); „zicând *pentru sine*” (p. 182); „zicând *întru sine*” (p. 252).

Apare şi *pronumele reflexiv aton cu valoare posesivă*: „*îşi* descoperă capetele” (p. 102); „*îşi* spală mâinile” (p. 105); „*îşi* pleacă amândoi capetele” (p. 130); „*îşi* şterge apoi buzele” (p. 178); „ştergându-*şi* palma” (p. 178); „*îşi* petrece orarul cruciş” (p. 287); „ştergându-*şi* după aceea mâinile” (p. 292); „*îşi* acoperă capul” (p. 297); „Spălându-*şi* apoi mâinile” (p. 298).

Pronumele demonstrativ, folosit uneori şi cu valoare adjectivală, este bine reprezentat: „îl pomeneşte pe *acesta*” (p. 111); „iar *ceilalţi*, care slujesc” (p. 120); „cuvintele diaconului, pe care le zice *acesta*” (p. 120); „*aceştia* merg după dânsul” (p. 132); „şi sfârşindu-se *acestea*” (p. 133); „*Ceilalţi* fac şi ei asemenea” (p. 133); „şi trecând prin faţa *celorlalţi*” (p. 178); „asemenea vin şi *ceilalţi*” (p. 178); „se roagă împreună cu *ceilalţi*” (p. 178); „şi *celelalte*, încetişor” (p. 178);

„şi *ceilalți* preoți” (p. 178); „din *celelalte* ce sunt pe sfântul disc” (p. 179); „şi *celelalte*, care mai sunt pe sfântul disc” (p. 179); „iar după *aceştia*” (p. 178); „respectând *aceeaşi* rânduială” (p. 178); „urmează *aceeaşi* rânduială” (p. 178); „şi *celelalte* părticele” (p. 179); „*celelalte* părticele de pe sfântul disc” (p. 182); „dacă *aceasta* nu s-a făcut deplin” (p. 181); „după ce *acesta* a zis” (p. 182); „ținând sfântul potir deasupra *acestuia*” (p. 183); „anume rânduit pentru *aceasta*” (p. 187); „în *aceste* zile ale săptămânii” (p. 191); „*Acestea* se zic până în miercurea din mijlocul Sfântului şi Marelui Post” (p. 279); „binecuvintează pe credincioşi cu *acesta*” (p. 293); „în *acea* zi” (p. 341).

Pronumele nehotărât şi adjectivul pronominal nehotărât accentuează valoarea de generalitate a textului: „împăcat cu *toți*” (p. 99); „de *o* parte şi de *alta*” (p. 102); „zice la *fiecare* tăietură” (p. 107); „*toate* la un loc” (p. 113); „la *fiecare* nume” (p. 114); „Şi, la *fiecare* nume, ia cu copia câte o părticică” (p. 114); „să nu cadă jos *ceva* din ele” (p. 116); „mai *mulți* preoți” (p. 120); „*toată* lucrarea Proscomidiei” (p. 120); „aşezându-se *fiecare* de-a dreapta celui de dinaintea lui” (p. 178); „s-au împărtăşit *toți*” (p. 179); „dacă nu sunt *mulți* credincioşi” (p. 179); „ca nu cumva, amestecându-se cu părțile din Sfântul Trup, să se întâmple a împărtăşi, dintr-însele pe *cineva*, din nebăgare de seamă” (p. 179); „dacă sunt de cuminecat numai *câțiva*” (p. 179); „să fie de ajuns pentru *toți*” (p. 179); „împărtăşind pe *fiecare* zice” (p. 182); „*vreo* fărâmitură” (p. 187); „în *alte* zile” (p. 196); „fără să zică *ceva*” (p. 292).

Numeralul are o frecvență mai mare decât în limbajul rugăciunii comune. În funcție de context, dobândeşte valoare *substantivală*, *adjectivală*, *adverbială*. Se referă la însuşirea unor tehnici de oficiere a slujbelor, indică numărul actelor săvârşite de fiecare slujitor şi ordinea intervenției fiecărui actant liturgic.

Numeralul cardinal are de cele mai multe ori valoare adjectivală: „tăind din ea *o* părticică” (p. 109); „cele *nouă* cete ale sfinților” (p. 109); „scoțând din aceeaşi prescură *o* părticică” (p. 113); „psalmul *50*” (p. 120); „purtându-se înaintea lor *două* sfeşnice” (p. 130); „mai face *o* închinăciune” (p. 131); „fac *două* închinăciuni” (p. 133); „fac *o* plecăciune” (p. 137); „*două* sfeşnice cu lumânări

aprinse (sau o făclie aprinsă)” (p. 137); „ținând orarul cu *trei* degete” (p. 154); „Stih *1*” (p. 163); „Stih *2*” (p. 163); „*o* părticică din Sfântul Trup” (p. 178); „ia cu lingurița din cele *două* sfinte părți” (p. 179); „pentru cele *nouă* cete” (p. 179); „psalmul *33*” (p. 185).

Numeralul cardinal, scris cu cifre, indică data sărbătorii: „*24* februarie” (p. 262); „*9* martie” (p. 262); „*12* martie” (p. 262); „*24* martie” (p. 262); „*11* aprilie” (p. 262).

Numeralul adverbial arată de câte ori trebuie săvârşite diferite acte ritualice: „şi închinându-se *de trei ori*” (p. 104); „Preotul însemnează cu copia cruciş, *de trei ori*” (p. 107); „zicând *de trei ori*” (p. 118); „se închină… *de trei ori*” (p. 118); „închinându-se împreună *de trei ori*” (p. 121); „*de două ori*” (p. 121); „se zice, *de trei ori*” (p. 121); „se închină cu cucernicie *de trei ori*” (p. 122); „se închină apoi de *două* ori” (p. 131); „Şi se cântă, în altar *o dată*, apoi la străni *de două ori*” (p. 142); „zic şi ei în taină cântarea heruvimică, *de trei ori*” (p. 149); „tămâiază cinstitele daruri *de trei ori*” (p. 154); „tămâind Sfintele Taine de trei ori” (p. 166); „se împărtăşeşte *de trei ori*” (p. 177); „preotul îl împărtăşeşte *de trei ori*” (p. 177); „închinându-se *o dată*” (p. 181); „închinându-se *de trei ori* în fața Sfintei Mese” (p. 183); „*de 12 ori*” (p. 188); „cădind, *de trei ori*, înaintea Sfintei Mese” (p. 274); „preotul sau diaconul zic şi ei *de trei ori*” (p. 284); „preotul se închină *de trei ori*” (p. 289); „şi gustă dintr-însul *de trei ori*” (p. 292); „*de 40 de ori*” (p. 312).

Numeralul distributiv contribuie la conturarea codului gestual: „ia cu copia *câte o* părticică” (p. 114); „făcând *câte o* închinare” (p. 135); „punându-se, de-a stânga şi de-a dreapta *câte un* sfeşnic cu lumânare aprinsă” (p. 138); „făcând *câte o* închinăciune” (p. 149); „vin apoi şi ceilalți preoți *doi câte doi*” (p. 150); „având în mâna dreaptă *câte o* cruce” (p. 151); „purtând în mâini *câte o* cruce” (p. 151); „făcând amândoi *câte o* închinăciune” (p. 284).

Numeralul colectiv are valoare substantivală şi adjectivală: „se închină *amândoi*” (p. 118); „cu *amândouă* mâinile” (p. 125); „îşi pleacă *amândoi* capetele” (p. 130); „o ia cu *amândouă* mâinile” (p. 137); „fac *amândoi* o închinăciune” (p. 150); „se pleacă *amândoi* până la pământ” (p. 162); „spre *amândouă* Sfintele” (p. 164); „binecuvântând *amândouă* Sfintele” (p. 164); „îşi petrece orarul

cruciş, aşa ca să atârne în faţă *amândouă* capetele” (p. 171); „punându-le pe *amândouă* mai la o parte” (p. 289).

Numeralul multiplicativ are valoare adjectivală: „după plinirea cântării celei *întreit*-sfinte” (p. 136); „toți slujitorii cântă din nou cântarea *întreit*-sfântă” (p. 489); „Diaconii, fiind în mijlocul bisericii, cântă începutul cântării *întreit*-sfinte” (p. 489).

Numeralul ordinal are cea mai mare frecvenţă; prezenţa lui este foarte importantă pentru codul gestual, verbal şi proxemic: „tămâiază *cel dintâi* dintre ei” (p. 149); „preotul ia în mână *a Doua* prescură” (p. 109); „luând *a Treia* prescură” (p. 109); „luând astfel *întâia* părticică” (p. 109); „luând apoi *a doua* părticică” (p. 109); „o aşază sub *cea dintâi*” (p. 109); „Apoi, iarăşi, la *a treia* părticică, zice” (p. 110); „Şi o pune sub *a doua*, încheind rândul *cel dintâi*” (p. 110); „Luând apoi *a patra* părticică” (p. 110); „O pune lângă părticica *cea dintâi*, începând astfel *al doilea* rând” (p. 110); „La *a cincea* părticică, zice” (p. 110); „o pune sub *cea dintâi* din rândul *al doilea*” (p. 110); „la *a şasea* părticică, zice” (p. 110); „o pune sub cea dinaintea ei, adică lângă *a treia* din rândul *întâi*, împlinind astfel rândul *al doilea*” (p. 111); „la *a şaptea* părticică, zice” (p. 111); „începând cu ea *al treilea* rând” (p. 111); „la *a opta* părticică, zice” (p. 111); „O pune la urmă, împlinind rândul *al treilea*” (p. 111); „Luând apoi preotul *a Patra* prescură” (p. 111); „Preotul scoate apoi o părticică din prescura *a patra*” (p. 113) – de sesizat inconsecvenţa ortografică; „va scoate părticelele pentru ei din prescura *a cincea*” (p. 113); „tot din *a patra* prescură” (p. 113); „luând *a Cincea* prescură” (p. 114); „luând *a patra* prescură, din care a proscomidit” (p. 116); „tămâind acoperământul *cel dintâi*” (p. 117); „tămâind *al doilea* acoperământ” (p. 117); „tămâind *al treilea* acoperământ” (p. 118); „la Ceasul *al 6-lea*” (p. 119-120); „Rugăciunea Antifonului *întâi*” (p. 128); „Şi se cântă Antifonul *al doilea*” (p. 128); „Şi se cântă îndată Antifonul *al treilea*” (p. 129); „se ia de *primul* dintre preoţii împreună-slujitori” (p. 132).

Flexiunea verbală

Apar forme verbale fără proteza lui *în-/îm-* sau fără prepoziţia *a*: „după *plinirea* cântării celei întreit-sfinte” (p. 136); „le udă cruciş, pe

partea pe care s-a însemnat *junghierea*" (p. 263); „își descoperă capetele și, *plecându*-le, diaconul zice" (p. 102); „După săvârșirea apolisului, *se pleacă* spre strane" (p. 103); „și, *plecându*-și capul, cere binecuvântarea" (p. 103); „își *pleacă* capetele amândoi" (p. 186); „Preotul se *pleacă* spre credincioși" (p. 255); „se *pleacă* spre arhiereu pentru binecuvântare" (p. 486).

Extrem de numeroase sunt *verbele reflexive pasive*: „pentru care *s-au adus* darurile" (p. 114); „la strană *se cântă*" (p. 131); „Și *se cântă* în continuare" (p. 153); „*Se ridică* perdeaua sfintelor uși" (p. 158); „ecfonisul *se rostește* de către preotul de rând" (p. 161); „atunci Liturghia Sfântului Vasile *se face* în ziua prăznuirii Nașterii și Botezului Domnului, iar în ajun, se săvârșește Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur" (p. 191); „*Se* mai *săvârșește* de asemenea joi" (p. 262); „*Se* mai *săvârșește* de asemenea joi" (p. 263); „la strană începe îndată *să se cânte*, rar, cântarea heruvimică" (p. 283); „*Se ridică* apoi perdeaua și se deschid sfintele uși și se tămaiază altarul" (p. 284); „*Se închid* apoi sfintele uși și se lasă perdeaua" (p. 284); „ce *s-a pus* în sfântul potir" (p. 292); „nu *s-au zis* cuvintele sfințirii" (p. 292); „cum *se face* la Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur" (p. 292); „după ce *s-a citit* Rugăciunea Amvonului" (p. 292); „ce *s-a pus* în sfântul potir" (p. 292); „Acest apolis *se face* până în săptămâna Sfintelor Patimi" (p. 298); „*se zice* apolisul" (p. 298); „*se face* începutul și se zice" (p. 303); „nu *se zice*" (p. 345); „*se zice* așa" (p. 345); „nu *se face* slujba Crucii" (p. 352); „de Cruce nu *se amintește*" (p. 352); „*se face* cum *s-a arătat* mai sus" (p. 352); „a cărui Liturghie s-a săvârșit" (p. 352); „de la Sfintele Paști până la sărbătoarea înălțării Domnului, *se zice*" (p. 352).

Uneori frazele încep, ca în textele oficiale actuale, cu un gerunziu: „*Având* să slujească dumnezeiasca Liturghie" (p. 99); „*Sfârșindu*-se de cântat la strane Antifonul al doilea" (p. 129); „*Sfârșind* rugăciunea aceasta, preotul și diaconul zic în taină" (p. 135); „*Ieșind* deci din sfântul altar, primul dintre diaconi zice cu glas mare" (p. 151).

Reflexivul impersonal intră în structuri sintactice specifice indicațiilor tipiconale: „cât *se cuvine*" (p. 108); „Încă *se cade* a ști că" (p. 120); „*se cade* a ști că" (p. 165); „aceste două prescuri *se*

cuvine să fie mai mari" (p. 168); „*Se cuvine* a şti însă că" (p. 179); „*se cuvine* a şti că" (p. 191); „iar dacă *se întâmplă* ca ajunurile *să cadă* în aceste zile ale săptămânii" (p. 191); „*S-a făcut*, însă, obiceiul" (p. 261); „atunci când *se întâmplă să cadă* în aceste zile" (p. 261); „precum şi pentru vreuna din sărbătorile amintite, ce *s-ar întâmpla* în afară de miercuri şi vineri" (p. 262); „*se face* tăcere" (p. 283); „precum *se cuvine*" (p. 328); „*se cuvine* a şti şi aceasta" (p. 352); „nu *se cade* a zice" (p. 358).

Rar apar verbe personale cu valoare impersonală „*urmează* a face" (p. 262); „iar când *vine* vremea" (p. 262); „iar când *va fi* să le înalțe" (p. 262); „Iar în zilele, în care *va fi* să se săvârşească Liturghia Darurilor mai înainte sfințite, se face mai întâi slujba Miezonopticii" (p. 263);

Fiind texte tehnice de tip descriptiv, indicativul prezent, la persoana a III-a singular, indică acțiuni ce trebuie săvârşite: „Apoi diaconul *zice*" (p. 106); „Iar preotul *zice* rugăciunea aceasta" (p. 102); „îl *pune* pe umărul stâng" (p. 104); „Iar la mânecuțe, după ce le binecuvintează şi le sărută, după rânduiala de mai sus, *zice* tot ca şi diaconul" (p. 105); „Luând apoi felonul (sfita), îl *binecuvintează*" (p. 105); „Mergând după aceea la spălător, îşi *spală* mâinile, zicând" (p. 105); „Preotul *însemnează* cu copia cruciş, de trei ori" (p. 107); „*înfige* copia în partea dreaptă a peceții" (p. 107); „Apoi *întoarce* Sfântul Agneț cu fața în sus" (p. 108); „*toarnă* în sfântul potir" (p. 108); „Apoi luând a Treia prescură, *scoate* dintr-însa părticele" (p. 109); „O ia şi o *pune* sub cea dinaintea ei" (p. 111); „*tămâiază* Darurile aşezate la proscomidiar" (p. 118).

Indicativul apare şi sub formă reflexivă: „*se îmbracă*, zicând" (p. 105); „*se roagă* în taină" (p. 121); „*se închină* cu cucernicie" (p. 122); „*se întoarce* înapoi pe unde a venit" (p. 178); „Preotul *se întoarce* cu fața spre icoana Mântuitorului" (p. 187); „Toți slujitorii *se închină*" (p. 486); „diaconii al doilea şi al treilea *se închină* spre răsărit, se pleacă spre arhiereu" (p. 486).

Conjunctivul cu valoare de imperativ apare rar: „*să nu schimbe* firea vinului în gustul apei" (p. 100); „În luare-aminte *să fie*" (p. 109); „*să se ia* aminte" (p. 262); acest mod restrânge rolurile

liturgice: „şi altele, *să nu* le *zică*” (p. 120); „din ale Proscomidiei deosebi nimic *să nu zică*” (p. 120).

Conjunctivul prezent la persoana a III-a exprimă sfaturi de urmat: „preotul este dator mai întâi *să fie mărturisit* şi împăcat cu toți, *să nu aibă* ceva asupra cuiva, *să*-şi *păzească* inima, pe cât va putea, de gânduri rele, *să se înfrâneze* de cu seară, *să privegheze* până la timpul slujbei şi *să*-şi *citească* cele rânduite, după tipic” (p. 99); „toată lucrarea Proscomidiei *să* o *facă* numai un preot, iar ceilalți, care slujesc, din ale Proscomidiei deosebi nimic *să nu zică*” (p. 120); „*să nu rămână* nici o părticică din el nepătrunsă de Sfântul Sânge… După aceea le aşază unul după altul în cutie, cu toată luarea aminte, ca *să nu se atingă* udătura de cutie sau *să curgă* Sfântul Sânge până jos” (p. 263).

Caracterul stereotip al formulărilor are ca urmare, în anumite situații, elipsa predicatului verbal: „«Şi acum…», al Născătoarei de Dumnezeu” (p. 258); „Slavă…, Condacul, glasul al 4-lea” (p. 258); „Preotul: «Pace tuturor»” (p. 273); „Diaconul: «Înțelepciune! Să luăm aminte!»” (p. 273); „Cântărețul: Prochimenul şi prima paremie” (p. 273); „Strana: «Amin»” (p. 296); „Psalmul 33: «Bine voi cuvânta pe Domnul»” (p. 296). Rar apare verbul necesar enunțului: „Diaconul *răspunde*: «Amin»” (p. 249).

Gerunziul este folosit extrem de des, pentru concentrarea acțiunii: „*lăsând* epitrahilul” (p. 99); „*stând* în dreapta preotului” (p. 99); „*Întorcându*-se iarăşi” (p. 100); „*cerând* iertare” (p. 101).

Gerunziul cu nuanță temporală e cel mai frecvent: „*Ieşind* arhiereul din reşedință” (p. 480); „*Intrând* în biserică” (p. 480); „*Apropiindu*-se ora sosirii arhiereului” (p. 480); „*Ajungând* în mijlocul bisericii” (p. 481); „*Terminându*-se cădirea” (p. 488); „*Terminându*-se de citit Apostolul” (p. 491); „*Terminând* rugăciunea” (p. 493); „Soborul slujitorilor, *ajungând* în mijlocul bisericii, se opreşte” (p. 495).

Pasajele de tip explicativ sunt introduse prin adverbul *adică*: „cuvintele diaconului, pe care le zice acesta la proscomidie şi la Liturghie, înaintea Sfintei Evanghelii şi la răspunsurile lui, *adică*: «Binecuvintează, părinte, împunge părinte, şi Vremea este a sluji…», şi altele, să nu le zică” (p. 120); „pe partea pe care s-a însemnat

junghierea, *adică* pe miez" (p. 263); „Iar peste toată săptămâna, otpustul la Sfânta Liturghie se face cum s-a arătat mai sus, la Vecernie şi la Utrenie, după zile adăugându-se însă, la locul cuvenit, şi numele sfântului a cărui Liturghie s-a săvârşit, *adică*: «… ale celui între sfinți Părintelui nostru, Ioan Gură de Aur, arhiepiscopul Constantinopolului…»; sau «… ale celui între sfinți Părintelui nostru, Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareii Capadociei…»; sau «… ale celui între sfinți Părintelui nostru, Grigorie Dialogul»" (p. 352).

În majoritatea enunțurilor din limbajul tipiconal, subiectul şi predicatul nu lipsesc pentru că ele asigură claritatea şi precizia comunicării, precum şi corecta desfăşurare a rolurilor liturgice: „*Diaconul trece* înaintea icoanei Mântuitorului… iar *preotul face* cruce peste antimis" (p. 184); „După aceea *preotul*, intrând în sfântul altar, *închide* sfintele uşi şi perdeaua" (p. 187).

Nu sunt excluse nici subiectele subînțelese: „Preotul tămâiază steluța, o sărută şi o pune după aceea deasupra Sfântului Agneț" (p. 117); „Apoi aşază Sfânta Evanghelie pe Sfânta Masă, aşa cum era la începutul Sfintei Liturghii" (p. 184).

Complementul circumstanțial de mod este exprimat prin adverb, locuțiuni adverbiale, substantiv, verb la gerunziu sau infinitiv: „rugându-se *aşa*" (p. 103); „sărută *de asemenea* semnul Sfintei Cruci" (p. 104); „sărutându-l *după rânduială*" (p. 105); „le binecuvintează *cu dreapta*, *în chipul crucii*" (p. 107); „Preotul însemnează cu copia *cruciş*" (p. 107); „privind *cu evlavie* la această lucrare" (p. 107); „Iar preotul, înfigând copia *orizontal*" (p. 108); „se roagă *în taină*" (p. 121); „Ceilalți fac şi ei *asemenea*" (p. 133); „zice *cu glas tare*" (p. 161); „zice *rar şi desluşit*" (p. 171); „punând mâinile *în chipul crucii*" (p. 163); „*zicând în taină*" (p. 173); „Iar preotul, luând Sfântul Trup cu amândouă mâinile, îl înalță în *semnul Sfintei Cruci*" (p. 173); „Iar preotul, *sfărâmându*-L în patru părți, *cu luare-aminte* şi *cu evlavie*, zice" (p. 173); „*asemenea* vin şi ceilalți, unul după altul" (p. 178); „ia *cu evlavie* sfântul potir" (p. 178); „toarnă în el cu buretele, *cu* multă *luare-aminte* şi *cucernicie*" (p. 179); „se sfărâmă *în părticele* mici" (p. 179); „să se întâmple a împărtăşi, dintr-însele pe cineva, *din nebăgare de seamă*" (p. 179); „venind *unul după altul* şi închinându-se *cu* toată *umilința* şi *frica*" (p. 181-182); „ştergându-l

cu luare-aminte” (p. 182); „preotul strânge sfântul antimis, *începând* cu partea de răsărit” (p. 183); „după rânduiala arătată *la slujba* Vecerniei” (p. 272);

Complementul circumstanțial de timp este frecvent, surprinzând înlănțuirea secvențelor din ritualul liturgic prin intermediul celor patru coduri, verbal, gestual, proxemic şi iconic: „să se înfrâneze *de cu seară*, să privegheze *până la timpul* slujbei” (p. 99); „*în zilele* în care Liturghia urmează îndată după Utrenia din cursul dimineții” (p. 99); „*întâi* la icoana hramului şi cele ce s-ar mai afla spre miazăzi de ea, *apoi* la icoanele dinspre miazănoapte de icoana Născătoarei de Dumnezeu” (p. 102); „*După săvârşirea* apolisului” (p. 103); „Iar preotul se îmbracă *în acelaşi timp* cu diaconul” (p. 104); „Şi, punând *îndată* prescura pe tavă” (p. 107); „Şi pe dată diaconul… toarnă în sfântul potir *deodată* vin şi apă” (p. 108); „*După aceasta*, diaconul zice” (p. 108); „*La sfârşit*, luând a patra prescură” (p. 116); „Şi, *după aceasta*” (p. 116); „*După otpustul* Utreniei, *venind* vremea” (p. 121); „Iar *de la sărbătoarea* Sfintei înălțări şi *până la Duminica* Pogorârii Sfântului Duh” (p. 122); „*După sfârşitul* antifonului” (p. 128); „*În* acest *timp*, preotul citeşte în taină” (p. 129); „*Sfârşindu*-se de cântat la strane” (p. 129); „se cântă *îndată* Antifonul al treilea” (p. 129); „*după sfârşitul* troparului” (p. 131); „*După terminarea* rugăciunii” (p. 132); „*În* acest *timp* soborul cântă” (p. 132); „*În zilele* obişnuite sau de rând” (p. 138); „Şi, *sfârşindu*-se Sfânta Evanghelie” (p. 139); „la *nevoie*” (p. 151); „*După aşezarea* Cinstitelor Daruri” (p. 155); „se citesc *mai pe urmă*” (p. 265).

Complementul circumstanțial de loc fixează atât locul obiectelor liturgice, cât şi aşezarea actanților liturgici: „Apoi merg *la icoana* Mântuitorului” (p. 101); „fac numai metanie *la scaunul* arhieresc” (p. 100); „Întorcându-se iarăşi *în mijlocul bisericii*” (p. 100); „trecând apoi *la* celelalte icoane” (p. 102); „fac trei închinăciuni *înaintea Sfintei Mese*” (p. 103); „se pleacă *spre strane*” (p. 103); „intră *în altar*” (p. 103); „fac trei închinăciuni *către răsărit*” (p. 103); „merge diaconul *la preot*, ținând veşmintele în dreapta sa” (p. 103); „retrăgându-se *la o parte*” (p. 103); „îl pune *pe umărul stâng*” (p. 104); „*pe sub mâna dreaptă*, îl aduce *prin spate*, *peste umărul stâng*”

(p. 104); „mergând *la proscomidiar*” (p. 104); „pune adică sfântul disc *în stânga lui*, iar potirul *în dreapta lui*” (p. 104); „îl pune *pe grumaz*” (p. 104); „le ridică până *în dreptul frunții*” (p. 106); „*deasupra peceții* de pe prescură” (p. 107); „O pune *lângă părticica* cea dintâi” (p. 110); „aşezând-o *sub Sfântul Agneț*” (p. 113); „trece *în dreptul icoanei* Mântuitorului” (p. 139); „ies amândoi *prin uşa* dinspre miazănoapte” (p. 150); „se opreşte *lângă icoana* Maicii Domnului” (p. 151); „se pleacă *până la pământ*” (p. 499).

Majoritatea propozițiilor *regente* sunt enunțiative: „Arhiereul dă cârja, ia dicherotricherele şi binecuvintează pe credincioşi” (p. 506).

Dintre *subordonate*, cea mai mare frecvență o are *condiționala* introdusă prin *dacă* sau *când*, deoarece oferă detalii suplimentare asupra condițiilor de care trebuie să se țină seama în slujirea liturgică: „*Dacă va sluji preotul fără diacon*, cuvintele diaconului… să nu le zică” (p. 120); „Şi, *dacă vor sluji mai mulți preoți împreună*, toată lucrarea Proscomidiei să o facă numai un preot” (p. 120); „Iar *dacă* nu este diacon, preotul nu zice cele ale diaconului, ci numai cele ale preoției” (p. 122); „*Dacă*, însă, *în biserică este arhiereu (sau la mănăstire, starețul)*, atunci diaconul duce Sfânta Evanghelie” (p. 131); „Iar *dacă nu este duminică*, în loc de… se zice: …, iar la praznicele împărăteşti, în loc de…, se cântă stihurile speciale” (p. 131); „*dacă vor fi mai mulți preoți*, împreună-slujitori, fără diaconi, Sfânta Evanghelie se ia de primul dintre preoții împreună-slujitori” (p. 132); „Iar *dacă este numai un singur diacon*… zice aşa…” (p. 144); „*Dacă sunt doi diaconi*, preotul pune mai întâi pe umerii celui de al doilea un Aer” (p. 150); „Diaconul, sau *dacă nu este diacon,* preotul, luând sfânta steluță” (p. 227); „*Dacă este timp şi arhiereul voieşte*, merge la proscomidiar” (p. 484); „*Dacă este hirotesie de citeț sau de ipodiacon*, ea se face acum” (p. 485); „*Când sunt mai mulți preoți împreună-slujitori*, tămâiază cel dintâi dintre ei” (p. 149); „*Când preotul slujeşte fără diacon*, nu zice cele ce urmează” (p. 146).

Două *subordonate circumstanțiale de timp* au o frecvență mare în limbajul tehnic de cult, întrucât acestea surprind momentul în care trebuie (sau poate fi) săvârşit un anumit act liturgic:

– *de simultaneitate*: „*Când se începe cântarea Antifonului al treilea sau a Fericirilor* (duminica), se deschid sfintele uşi pentru Vohodul sau Ieşirea cu Sf. Evanghelie” (p. 130); „Diaconul iese cu Sfânta Evanghelie prin sfintele uşi, purtându-se înaintea lui două sfeşnice cu lumânări aprinse (sau o făclie aprinsă) *până ce se duce pe amvon*” (p. 138); „se lasă pe sfântul disc*, până ce se vor cumineca* toți credincioşii” (p. 179); „Iar atunci *când cântarea a ajuns la*: … «Mântuieşte-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu»…, pornind primul dintre împreună-slujitori… intră în sfântul altar” (p. 198); „*Când trec prin fața Sfintei Mese*, ei fac o închinăciune” (p. 201); „*Când zice preotul aceasta*, diaconul lasă ripida” (p. 231); „Arhiereul dă cârja, ia dicherotricherele şi binecuvintează pe credincioşi, *în timp ce corul şi slujitorii cântă*” (p. 506).

– *de posterioritate*: „… şi, *după ce pune Sfânta Cruce în locul Sfintei Evanghelii*, ocolesc pe partea dreaptă Sfânta Masă” (p. 130); „Ceilalți fac şi ei asemenea şi la sfârşit şi protosul, *după ce se pleacă la dreapta şi la stânga*” (p. 133); „Când sunt mai mulți preoți şi diaconi, *după ce s-a închinat cel dintâi dintre preoți*, cu diaconii, şi s-au plecat către credincioşi, vin apoi şi ceilalți preoți” (p. 150); „Dacă este diacon, acesta, *după ce preotul a zis rugăciunea…*, îşi descoperă capul” (p. 187); „*După ce arhiereul a intrat în sfântul altar*, diaconii închid uşile împărăteşti” (p. 482); „*După ce s-a îmbrăcat arhiereul*, diaconul al treilea ia lighenaşul în mâna stângă” (p. 483); „*După ce corul a terminat cântarea Heruvicului*, se face Vohodul mare, astfel” (p. 495); „*După ce s-a făcut sărutarea*, toți slujitorii îşi reiau locurile, în jurul Sfintei Mese” (p. 497).

Întâlnim *trimiteri corelative* de tipul „aşa cum se arată mai departe” (p. 116) şi *trimiteri la informații anterioare*: „precum s-a arătat mai sus” (p. 347).

Trimiterile introduse prin *vezi* nu apar în josul paginii, ci sunt integrate în text, fiind marcate prin paranteze: „«Sfinte Dumnezeule…» (de 3 ori). «Preasfântă Treime…» «Tatăl nostru…» (*vezi* pag. 26), apoi troparul Sfântului Vasile cel Mare, glasul 1” (p. 258); „Ceea ce eşti creştinilor ocrotitoare… (*vezi* pag. 341)” (p. 342).

Am întâlnit şi paranteze explicative care îndeplinesc rolul

notelor: „*(Aici se pot pune ectenii pentru diferite cereri, care sunt tipărite la sfârşitul cărţii acesteia, p. 390-440)*” (p. 127).

În textul tehnic de cult apare şi asteriscul (*), folosit drept semn de notă: „*Învăţătură: Se cade a şti că, dacă vor fi mai mulţi preoţi şi diaconi împreună-slujitori, precum şi fraţi de cuminecat, trebuie să se scoată, la vremea Proscomidiei, Sfântul Agneţ mai mare de cum e obiceiul în celelalte zile” (p. 108).

THE TECHNICAL LANGUAGE OF WORSHIP

(Abstract)

Key-words: *technical language, cult language, liturgy book, notifications of typicality, description, and specific linguistic features*

This research is reserved to the technical cult language. The study represents the first detailed description of this type of language. The description of the general linguistic features and of the specialized terminology of Byzantine-Slavonic origin emphasizes the conservatism and archaism of the technical cult language. The diachronic perspective, the comparing of some language data identified in the analyses *Liturgy Book* to other data included in older church texts (Coresi's and Dosoftei's Liturgy books) confirm the perpetuation of some archaic language facts. The Byzantine-Slavonic terminology represents a common trait of the Eastern spirituality. The divine service is performed through the “saint servants” grouped in an ecclesiastical hierarchy established by “the hand position” ritual, in clearly limited temporal sequences, in a place of worship and after a “certain order”, as a result of the Church long time experience during the centuries. This order implies the typology of prayers, their integration into the liturgical ritual as well as the notifications concerning their actions gestures and all the necessary “props” for divine presence celebration.

From this point of view we can speak about two types of language: the liturgical language itself, made up of epithalamiums and hymns and on the other hand the typical language or the technical language of worship. It is called technical language because the liturgical action is based on a technique, a series of norms that round up the liturgical dialogue with specific linguistic features.

The linguistic material studied has as its core the orthodox liturgical text contained in the Liturgy, the main worship book in the eastern rite. Getting the language more formal is a result of the fact that the requirements are such expressed and they need to be followed accordingly. The notifications from the technical language of worship refer to reverential formulae. The liturgy can be performed daily or only on Sunday. Specific formulae are associated to each temporal

sequencing part. Liturgical gestures have to overlap to these specific formulae and also to liturgical singing.

Distributing the liturgical roles reinforces notifications of typicality. These notifications of typicality contain data referring to the main three unities of the liturgical time: daily, weekly and yearly rhythm, as they use specific texts to be performed and using the same temporal dimension of liturgy, there are notifications about the sermons that precede the holy liturgy in certain periods. Considering the general linguistic features, the inter-text building about performing the liturgical ritual presents several specific linguistic features subordinated to basic technical or scientific communication principles: neutrality, clarity, and precision.

ÎNSEMNĂRI FILOLOGICE ÎN „FOAIA DIECESANĂ” (1886-1918)

DORINA CHIŞ-TOIA

Cuvinte-cheie: *filologie, limbă, literatură, ortografie, folclor, Foaia diecesană*

„Organ al eparhiei Caransebeşului”, *Foaia diecesană* a manifestat, încă de la apariţia sa, în ianuarie 1886, receptivitate faţă de domenii dintre cele mai variate ale filologiei. În articolul-program este specificată intenţia redactorilor de a informa cititorii în legătură cu problemele de actualitate în ce priveşte „cestiunile *limbei* (subl. n.)”[1]. În paginile publicaţiei vor apărea, aşadar, de-a lungul timpului, articole referitoare la limba literară, ortografia fonetică, neologismele introduse abuziv (în limbă), literatura şi, o problemă pentru această parte de ţară aflată sub influenţa Imperiului Austro-Ungar, *lupta pentru limba română ca limbă oficială*[2].

Opinii despre limba literară sunt enunţate în „schiţa literară” *Grigorie Mihail Alexandrescu*, de Ioan Paul, apărută în numerele 3, 5, 7, 9 şi 12 ale *Foii diecesane* din 1886. Autorul vorbeşte aici despre cultivarea limbii literare mai ales prin literatura artistică şi despre felul în care cele două depind una de cealaltă: poezia reprezintă, în opinia sa, „măduа” limbii şi cum literatura română de început este săracă în creaţii poetice, apreciază el, e de înţeles că: „limba, prin care o literatură îşi află perfecţiunea, a rămas necultivată şi aşa şi literatura a stat locului”[3]. În continuare, autorul face referire la o altă

---

[1] *FD*, nr. 1/1886, p. 1.
[2] Vezi şi articolul nostru, *Latinitatea – temei al unităţii lingvistice româneşti,* în *FD,* anul II, nr. 10 (20), oct. 1996, p. 2.
[3] *FD*, nr. 3/1886, p. 4.

idee care a circulat încă de la mijlocul secolului al XIX-lea: limba populară ca model al limbii literare. Aceasta din urmă „trebuie să-şi aleagă ca bază limba poporului, înțeleasă de toți, care, prin zilnica folosire, şi-a format finețe şi ziceri ieşite din însăşi ființa poporului”[4]. În epocă, „prin Maiorescu şi unii dintre ceilalți junimişti, ideile despre limbă ale curentului popular – mai puțin interesul pentru limba veche – sunt transmise Transilvaniei şi Banatului încadrate în teoria de largă aplicabilitate a formelor fără fond, care a făcut, cum se ştie, o extraordinară «carieră» în toate zonele culturii române, în politică, sociologie, ideologie sau filozofie.”[5]. În acelaşi articol, Ioan Paul afirmă: „Avem încă mult tezaur de limbă de scos din popor, până ce prin literatura frumoasă hrănită de frumusețele şi bogăția limbei poporale vor putea da o limbă cultă prin care să ni se uşureze cultivarea noastră în sens românesc.”[6]. Sintagma „în sens românesc”, adică „potrivit firei poporului”, ține de ideea de geniu al limbii, este şi ea foarte răspândită, începând cu Şcoala ardeleană. „Apelul la «firea», «natura» sau «geniul» limbii este invocat de toți reformatorii limbii din această vreme; latiniştii înțelegeau însă prin această noțiune fondul vechi al românei, adică limba latină. Maiorescu va fi cel care îi va da sensul propriu de «specificitate, esență, structură» a limbii naționale. De altfel, procedeul romanizării analogice propus de Pumnul a fost aplicat, deşi într-o formă diferită, de toți latiniştii între 1830-1880 şi chiar de Heliade.”[7].

Articolele reunite sub titlul *Din scrierile lui A.I. Odobescu*, apărute în numerele 22, 23-25, 27, 29, 30, 32 ale *Foii diecesane* din 1888, au ca idee centrală rolul scriitorilor în formarea limbii literare: „Limba literară nu se făureşte prin gramatici, ci o alcătuiesc acele talente, cari ştiind prinde din sânul națiunei lor ideile ce o agitează şi îi mişcă viața se pricep a le îmbrăca în haina cea mai potrivită firei individuale a poporului, pentru care sunt vărsate în formă literară. Astfel de scrieri servesc apoi ca modele generațiunilor tinere şi nu

---

[4] *Ibidem*
[5] Doina David, *Limbă şi cultură*, Timişoara, Editura Facla, 1980, p. 127
[6] *FD*, nr. 3/1886, p. 5.
[7] G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Iaşi, Editura Junimea, 1980, p. 669.

este şcoală mai bună întru formarea unui stil natural şi drept aceea frumos, decât cetirea şi studierea acestor fel de exemple."[8]. Ideea este una de largă circulaţie în secolul al XIX-lea, începând cu personalităţile Şcolii ardelene[9]. Ulterior, o vom întâlni şi la Alecu Russo: „După socotinţa mea, rolul adevăraţilor învăţaţi ce se vor îndeletnici cu filologia va fi să se mărginească în definiţia rânduielilor limbei, statornicia sintaxei şi a ortografii (sic!); iar alcătuirea, întrebuinţarea, iscodirea sau dipartarea cuvintelor trebuie să rămâie proprietatea urechii, a bunei judecăţi a scriitorilor."[10].

Activitatea societăţii *Junimea* nu le era străină oamenilor de cultură din Banat. Receptarea ideilor junimiste atât în Banat, cât şi în întregul Ardeal a fost posibilă datorită mai multor factori[11], printre care menţionăm: abonamente la *Convorbiri literare*, publicarea în periodicele transilvănene a studiilor junimiştilor, „mai cu seamă prin *Tribuna* al cărei rol decisiv în impunerea junimismului a fost pus în evidenţă în repetate rânduri. Prin munca asiduă a redactorilor acestui ziar, de îndreptare a limbii colaboratorilor, el a făcut, începând din 1884, o importantă operă de educare a publicului"[12]. În felul acesta, „în jurul anului 1880, *Junimea* îşi avea asigurată simpatia elitei tinerimii din Ardeal"[13]. Îndemnul adresat de către Ioan Paul tuturor celor care credeau în necesitatea unei limbi literare româneşti este edificator şi poate fi considerat un adevărat program al oamenilor de cultură din Banat: „Să alergăm dar la *Junimea* când ne trebuieşte modelul unei forme a unei limbi alese şi frumoase, să imităm limba frumoasă a junimiştilor [...] De la *Junimea* să ne luăm modelul limbei româneşti care, îmbrăcând o idee cât de cosmopolită, ne-o face proprietate a noastră românească, măduă din mădua noastră".[14] Succesul junimismului, al mentorului său, Titu Maiorescu, mai ales,

---

[8] *FD*, nr. 22/1888, p. 5.

[9] Vezi şi articolul nostru *Limba literară ca limbă a literaturii artistice, în FD*, anul III, nr. 2(24) febr.1997, p. 2.

[10] Alecu Russo, *Cugetări*, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, p. 83.

[11] Ion Breazu, *Literatura Transilvaniei. Studii. Articole. Conferinţe*. Casa Şcoalelor, 1944, p. 152-217.

[12] D. David, *op. cit*., p. 125.

[13] Ion Breazu, *op. cit*., p. 184.

[14] *FD,* nr. 9/1886, p. 6.

dincoace de munți, s-a datorat faptului că el „a oferit o concepție despre limba literară, înscrisă pe linia celei mai valoroase tradiții filologice româneşti, echilibrată şi relativ unitară”[15], dar mai ales pentru că, „atât prin origine, cât şi prin structura sa intelectuală, criticul era aici revendicat ca descendent al Transilvaniei (...). Criticul a fost după 1880 *principalul exponent al etimologismului «în marginile limbii»* ”[16] (s.a.).

Impunerea *limbii române* ca *limbă oficială* în Banat a constituit, cu adevărat, o problemă. Articolul XVIII al *Legii* din 1879 prevedea introducerea imperativă (în Banat şi în Transilvania) a limbii maghiare în şcolile naționalităților. În felul acesta, apărarea limbii române a reprezentat o luptă care a devenit „un fenomen de masă”[17]. Referindu-se la acest aspect, Victor V. Grecu[18] evidențiază faptul că „problemele limbii în Transilvania erau integrate în frământările politice din acel timp, că numai pe acest fundal ideile şi principiile formulate pot fi apreciate la valoarea lor reală. Lupta pentru recunoaşterea limbii române a fost lupta pentru dobândirea egalității în drepturi, pentru apărarea naționalității mereu amenințate, lupta pentru unirea românilor într-un stat național unitar.” Cu toate acestea, atitudinea lui Vasile Goldiş se doreşte a fi una de natură psihopedagogică, catalogarea de „monstruozitate pedagogică” fiind explicată astfel: „monstruozitate nu pentru că impune învățarea limbei maghiare, ci pentru că se dispune să se învețe în şcoala elementară deodată două limbi. (...) Nu pentru că ne-ar fi teamă de deznaționalizare combatem această lege, sau din o aversiune față de limba maghiară, ci o combatem din interes pedagogic (...); fiind însă lege, noi ne vom da toată silința să-i satisfacem.”[19].

[15] D. David, *op. cit.*, p. 132.
[16] *Ibidem,* p. 133.
[17] P. Oallde, *Lupta pentru limbă românească în Banat*, Timişoara, Editura Facla, 1983, p. 98. De altfel, în lucrarea citată, autorul prezintă într-o manieră, cu adevărat remarcabilă, coordonatele principale ale luptei pentru apărarea şi afirmarea limbii române, precum şi factorii principali care au acționat în acest sens.
[18] *Lupta „Gazetei Transilvaniei” pentru drepturile limbii române*, în vol. *Studii de istorie a lingvisticii româneşti*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1971, p. 173-226.
[19] *FD*, nr. 8/1888, p. 5.

Un aspect pe care colaboratorii *Foii diecesane* îl aveau în vedere era cel referitor la tendința de îmbogățire treptată a limbii române cu o serie de cuvinte străine introduse abuziv. Gherasim Sîrbu atrage atenția, în paginile gazetei, asupra acestui fenomen, referindu-se la „soarta fraților de un sânge din Bucovina şi din părțile sătmărene, cari la început au primit în limba lor numai câte puține străinisme, dar, cu timpul, prin sporirea lor, au ajuns chiar în starea de a-şi vedea primejduită naționalitatea”[20]. Făcând observația că „îndeosebi dincoace de Carpați biata limbă geme sub povara înrâurințelor păgubicioase revărsate cu îmbelşugare asupra-i, atât din partea inteligenței, cât şi a poporului”[21], Gherasim Sîrbu oferă cititorilor *Unele ingerențe stricăcioase limbei*[22]*,* cu intenția mărturisită „ca de aci să poată oricare om cu pătrundere să deducă cum va fi influințată limba noastră de străinisme în acele părți unde este zilnică atingere cu alte neamuri şi pentru ca cei cărora le zace la inimă curățenia şi dezvoltarea ei, şi au dragoste de neam, să vină cu o zi înainte să lucreze întru împedecarea şi înlăturarea răului”[23]. „Rău” nu este faptul că se doreşte îmbogățirea lexicului limbii, ci „schimonosirea înțelesului şi schilodirea formei”[24] cuvintelor de origine latină, germană sau maghiară. Aşa că învățătorilor şi preoților le revine sarcina de a-i „lumina” pe toți aceia care doresc introducerea cuvintelor noi în vorbire şi scriere, atât în privința sensului, cât şi a formei corecte. De aceea, în finalul articolului, autorul stabileşte câteva reguli „pentru inteligență”, pe de o parte, şi „pentru țărani”, pe de alta:

„I. Pentru inteligență

a. Inteligența să folosească neologismele de proveniență latină atât în vorbire, cât şi în scriere, numai atunci când pentru anumite noțiuni lipsesc în limbă cuvinte încetățenite de mai nainte;

b. Să-şi dea silința a se desbăera după putință de paradarea cu vreme şi fără de vreme cu frase latine;

---

[20] *FD*, nr. 40/1891, p. 2.
[21] *FD*, nr. 38/1891, p. 1.
[22] *FD*, nr. 38, 39şi 40/1891.
[23] *FD*, nr. 40/1891, p. 2.
[24] *Ibidem*

c. Să-şi ia osteneala a învăța neologismele cum se cade mai întâi, şi numai după aceea a le întrebuința, şi încă întotdeauna în înțelesul în genere adoptat;

d. Să fie cu băgare de seamă la forma lor ca să nu o schimonosească;

e. În vorbire, să fie cu luare aminte ca să le intoneze aşa precum cere firea limbei, şi precum se obişnuieşte de mulțimea învățaților şi, în sfârşit,

f. Să nu le întrebuințeze atunci când, fie cu privire la înțeles, fie cu privire la formă, este în nedumerire.

II. Pentru țărani

a. Sătenii să se mulțumească a se familiariza cu neologismele de origine latină numai cu încetul şi cu ajutorul şcolii; şi în acest caz să se restrângă cât se poate de mult la întrebuințarea lor;

b. Străinisme să nu introducă decât atunci când vreo noțiune nouă, pentru care lipseşte cu totul în limba noastră cuvântul adecvat, o reclamă aceasta cu toată graba;

c. Să păstreze cu tărie cuvintele cele vechi şi neaoşe româneşti, şi să nu sufere cu nici un preț înlocuirea lor cu altele necunoscute;

d. Pe cei care, din neştiință ori din nepricepere, încearcă a introduce germanisme ori maghiarisme, să-i lămurească, mai ales preoțimea şi învățătorimea, asupra rătăcirii lor."[25].

Influența ideilor expuse de Titu Maiorescu în articolul *Neologismele* (*Convorbiri literare*, 1881) este evidentă, aceasta fiind o dovadă în plus a receptării ideilor junimiste în Banat.

Revenind la ideile Junimii, vom spune că valorificarea tradițiilor şi culegerea folclorului reprezentau deziderate majore ale tuturor oamenilor de cultură, deci şi ale celor din Banat. În acest sens, reținem articolul Elenei Voronca, apărut în 1892, *Să nu stricăm datinile şi obiceiurile poporului nostru* (reproducere din „Gazeta Bucovinei"), 17, 18, 20/1892, p. 6 (4), în care autoarea constată, cu părere de rău, tendința de renunțare la datinile şi tradițiile poporului: „E trist a vedea cum de secole clasa inteligentă şi privilegiată la noi,

---

[25] Vezi, în acest sens, şi articolul nostru, *Preocupări de limbă română,* în *FD (1886-1918*), în *Reflex,* anul II (serie nouă), nr.10 (13), oct. 2001, p. 53-54.

Românii, a fost totdeauna gata a-şi părăsi datinele, obiceiurile, limba, portul, ba şi legea dacă ar fi fost de trebuinţă şi le-ar fi cerut interesele sau moda."[26].

Despre datini şi obiceiuri vorbesc în articolele lor Patriciu Drăgălina, *Datinile şi moravurile popoarelor Daciei preromane şi colonizarea ei* (expunere la adunarea generală de la Orşova a Reuniunii învăţătoreşti, 2-4/1886, p. 4) şi Sofronie Liuba, *Datini şi credinţe poporale despre „Fraţii sau fârtaţii de cruce*", 13/1890, p. 1. Acesta din urmă se simte dator să-şi exprime propriul punct de vedere asupra tezaurului pe care îl reprezintă folclorul şi despre menirea celor prezenţi în perspectiva viitorului: „Românii de astăzi şi-au păstrat cu credinţă caracterul străbunilor lor pe lângă tot amarul ce l-au îndurat, pe lângă toate furtunile ce în decursul seclilor vitregi au trecut peste capetele lor; şi aceasta ne întăresce în acea neclătită credinţă că poporul nostru are viitoriu şi misiune culturală în acest pământ, pentru că apa trece, petrile rămân."

Enea Hodoş este considerat „în primul rând un folclorist. I se atribuie pe bună dreptate această calitate, ţinându-se cont de părerile sale cu privire la literatura noastră populară şi de preocupările folclorice pe care le-a avut"[27]. Raportându-se şi la alte popoare, E. Hodoş este de părere că „fără poezia populară literatura cultă n-a luat nicăieri un avânt mai puternic. Literatura populară nescrisă este lucrarea unui popor întreg sau a mai multora şi se naşte involuntar, iar literatura scrisă e a unui individ şi se naşte premeditat… Producţiile literaturii populare nescrise ne dau forma pentru o limbă adevărată naţională bazată pe expresiuni şi ziceri frumoase româneşti"[28]. Multe dintre părerile sale au putut fi cunoscute la sfârşitul

---

[26] Dorina Chiş-Toia, *Câteva datini şi credinţe populare prezentate în Foaia diecesană (1886-1918*) în volumul *Un crâmpei de istorie: „Foaia diecezană" (1886-1949), 120 de ani*. Studii, Reşiţa, Editura Tim, 2006, p. 76-84.

[27] Victoria D. Popa, *Viaţa şi activitatea folcloristului Enea Hodoş*, Reşiţa, Editura Tim, 2005, p. 42. În 2013, la Editura David Press Print din Timişoara a apărut primul volum din Enea Hodoş, *Scrieri. Manual de limba română. Elemente de istoria literaturii*, îngrijită de Liana Ştefan, cu o introducere de Virgil Vintilescu.

[28] Ibidem, p. 43.

secolului al XIX-lea şi datorită *Foii diecesane* care i-a publicat, între altele, articolul *Cântece poporale din Bănat*, 44-47/1892, p. 3 (6, 4), ca parte din prefaţa unor *Poesii poporale* ce se aflau la vremea respectivă sub tipar. Aici prezintă autorul aspecte fonetice ale graiului ţăranului din Banat, evidenţiind satira din cântecele populare, cele mai înţepătoare fiind strigăturile şi chiuiturile.

Una dintre problemele de la sfârşitul secolului al XIX-lea o reprezintă ortografia fonetică şi aceasta cu atât mai pregnant în Transilvania şi Banat, unde etimologismul trebuia atacat „în punctul său cel mai rezistent: motivaţia naţională… Trebuia demonstrat faptul că ortografia fonetică, în chiar spaţiul naţional şi spiritual al Transilvaniei, era tot atât de necesară ca şi ortografia etimologică. Ba, încă şi mai mult: trebuia făcută dovada că ortografia etimologică devenise deja o frână tocmai pentru afirmarea naţională a românilor din Banat şi Transilvania (inclusiv pentru cultivarea originilor, pentru educarea şi fortificarea naţională)”[29]. Aceste probleme erau dezbătute cu precădere în cadrul reuniunilor învăţătorilor din eparhia Caransebeşului, pentru că aceştia se confruntă, în primul rând, cu dificultatea predării la elevi a scrierii corecte.

La întrebarea „De ce ortografie fonetică?”, Vincenţiu Babeş va răspunde ferm în 1880, destrămând întregul sistem de argumentare etimologică: necesitatea culturalizării maselor. De aceea, în lupta împotriva etimologismului, în Banat acest fenomen a ajuns la stadiul de fonetism pur, între reprezentanţii săi menţionându-i pe Ilia Trăilă, avocat, şi Gh. Jianu, învăţător, ambii din Oraviţa.

În concluzie, oraşul Caransebeş, de care se leagă şi numele gazetei *Foaia diecesană*, a reprezentat, la îngemănarea secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, centrul vieţii teologice şi culturale mai ales. Redactorii şi-au canalizat atenţia înspre articole cât mai diverse; cele vizând domeniul filologiei îşi găsesc un loc aparte, între colaboratori distingându-se învăţători şi profesori care s-au implicat în problemele cele mai felurite ale limbii şi literaturii române. Chiar dacă nu întotdeauna au reuşit să-şi impună punctele de vedere, au tras cel

---

[29] Petru Oallde, *op. cit.*, p. 167.

puțin un semnal de alarmă care a constituit, ulterior, punct de plecare în rezolvarea altor probleme lingvistice apărute mereu în această parte de țară.

Bibliografie

Breazu, Ion, *Literatura Transilvaniei. Studii. Articole. Conferințe*. Casa Școalelor, 1944.

Chiş-Toia, Dorina, *Latinitatea – temei al unității lingvistice româneşti,* în „Foaia diecezană" (serie nouă), Anul II, nr. 10 (20), oct. 1996, p. 2.

Chiş-Toia, Dorina*, Limba literară ca limbă a literaturii artistice, în,* „Foaia diecezană" (serie nouă), Anul III, nr. 2(24) febr.1997, p. 2.

Chiş-Toia, Dorina, *Preocupări de limbă română în* ***FD*** *(1886-1918*), în *Reflex*, Anul II (serie nouă), nr.10 (13), oct. 2001, p.53-54.

Chiş-Toia, Dorina, *Câteva datini şi credințe populare prezentate în „Foaia diecesană (1886-1918*) în volumul *Un crâmpei de istorie: „Foaia diecezană" (1886-1949), 120 de ani*. Studii, Reşița, Editura Tim, 2006, p. 76-84.

David, Doina, *Limbă şi cultură*, Timişoara, Editura Facla, 1980.

F.D. = Foaia diecesană (1886-1918)

Grecu, Victor V., *Lupta „Gazetei Transilvaniei" pentru drepturile limbii române*, în vol. *Studii de istorie a lingvisticii româneşti*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1971.

Ivănescu, G., *Istoria limbii române*, Iaşi, Editura Junimea, 1980.

Oallde, Petru, *Lupta pentru limbă românească în Banat*, Timişoara, Editura Facla, 1983.

Popa, Victoria D., *Viața şi activitatea folcloristului Enea Hodoş*, Reşița, Editura Tim, 2005.

Russo, Alecu, *Cugetări*, Bucureşti, Editura Minerva, 1971.

REMARQUES FILOLOGIQUES DANS LA PUBLICATION
„FOAIA DIECESANĂ" (1886-1918)

(Résumé)

Notre article se propose de mettre en évidence quelques-uns des aspects concernant la manière de traiter les problèmes de philologie roumaine, pendant les années 1886-1918, dans la publication „Foaia diecesană". Nous arrêtons notre attention sur la langue littéraire, le folklore, l´orthographe phonétique, ainsi que sur l´abus des néologismes en roumain et, ce qui est vraiment important à signaler, leur emploi d´une manière incorrecte.

PHILOLOGICAL NOTES IN „FOAIA DIECESANĂ” (1886-1918)

(Abstract)

Key-words: *philology, language, literature, spelling, folklore, Foaia diecesană*

Our article aims at highlighting some of the aspects referring to the way of approaching the problems of Romanian philology, in the pages of the publication *Foaia diecesană* during the years 1886-1918. We have analyzed the literary language, folklore, phonetic spelling and the neologisms excessively introduced in the Romanian language and what is most important to mention is their wrong use.

LIMBAJ BISERICESC SAU STIL RELIGIOS?

MARCU MIHAIL DELEANU

Cuvinte-cheie: *stil religios, limbaj bisericesc, slavonisme, neologisme*

1. În aceste rânduri din volumul de cinstire a Î. P. S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, nu vom relua cele scrise cândva despre **stilul religios** al limbii române literare. Explicam atunci („Limbă şi literatură”, II, 1997) motivele pentru care ar fi de preferat denumirea **stil** în loc de **limbaj** şi de ce nu a fost remarcat acest stil înainte de 1989. Reamintesc însă că sintagma **stil religios**, fără a fi numită ca atare, era subînțeleasă într-un studiu al Lidiei Sfîrlea (publicat în 1972) despre *delimitarea stilurilor literare româneşti* pe baza cercetării *Bibliei* în comparație cu texte beletristice, ştiințifice şi juridice. Despre *stilul cărților religioase* româneşti din secolele XVI-XVII scrisese şi D. Macrea. *Stilul religios* al limbii române literare este recunoscut, după 1990, de Dumitru Irimia (*Introducere în stilistică*, 1999, p.66) şi de Rodica Zafiu (*Diversitatea stilistică în româna actuală*, 2001, *passim*).

2. Limajul bisericesc, despre care a scris Gheorghe Chivu, este numit **limbaj liturgic** de Maria Ivăniş Frențiu (*Aspecte ale limbajului liturgic românesc*, 2013). Un element comun celor doi cercetători este scoaterea comunicării (scrise, orale) cu mesaj religios din sistemul stilurilor limbii române literare. Gheorghe Chivu, citat de Maria Ivăniş Frențiu (la p.14), susține că limbajul bisericesc este mai mult decât *un simplu stil* al românei literare actuale (*prin definiție laică*). El constituie „o variantă funcțională paralelă şi echivalentă cu ceea ce am putea numi *limbajul laic* (s.a.) [...] Varianta literară religioasă reflectă dimensiunea spirituală a culturii noastre”.

2.1. Opiniile autorilor citați converg spre ideea că variantele diastratice ale limbii naționale, *limbajul popular* şi *limba literară*, au, fiecare, o variantă *laică* şi o variantă *religioasă*. Maria Ivăniş Frențiu subliniază „existența, în arhitectura limbii române, a variantei literare religioase, paralelă cu cea laică” (p.9). O constatare asemănătoare făcuse Ion Nicola în articolul *Limba noastră bisericească*: aceasta are „un caracter deosebit de cea vorbită şi literară *laică* (s.n.)” (în „Mitropolia Banatului”, 1965, nr. 7-9, p. 605). Despre limba română ca *limbă de cult* scrisese, cu un an înainte, Petru Bogdan, sub acelaşi titlu: *Limba noastră bisericească* (în „Mitropolia Banatului”, 1964, nr. 9-10, p. 547-561), iar sintagma *limbaj liturgic* apare la *Poşta redacției* din „Altarul Banatului”, 1990, nr. 11-12, p. 138.

2.2. Variantei limbii române numite *limbajul bisericesc* îi corespunde, în opinia Mariei Ivăniş Frențiu, o **funcție liturgică** a limbii (p.24, 36). La Rodica Zafiu este numită **funcție religioasă**, sintagmă mai potrivită de vreme ce *limbajul liturgic* este, la Maria Ivăniş Frențiu (p.17), o variantă a *limbajului religios*. Mergând pe această cale, apare însă întrebarea dacă nu se poate vorbi de o funcție... matematică a limbii şi, de ce nu, de limba română a lui Sadoveanu, a lui Eminescu? Iorgu Iordan a scris despre *Limba lui Creangă* şi despre *Limba „eroilor” lui Caragiale*.

2.3. Înainte de 1989 cercetarea lingvistică a textelor religioase făcea parte din underground-ul stilisticii funcționale şi literare, ascunsă sub titluri care mascau, nu din vina autorilor, adevăratul scop al acestora. După 1990 textele religioase au devenit un teren fertil pentru cercetarea filologilor, cu rezultate notabile în stilistica lingvistică şi în cea literară.

2.4. Sintagma **limbaj bisericesc**, frecventă în studii din ultimele două decenii, continuă, semantic şi conceptual, mai vechea formulare *limba cărților bisericeşti* a lui Onisifor Ghibu (*Limba nouălor cărți bisericeşti*, Sibiu, 1906) şi a lui S. G. Vârgolici (*Reforma limbei din cărțile bisericeşti*, în „Convorbiri literare”, 1877, nr. 11, p.433-441).

3. În continuare, ne vom ocupa doar de acest articol al cunoscutului junimist ieşean care aduce în discuție câteva aspecte ale preocupărilor din epocă pentru stilul cărților bisericeşti în contextul consolidării variantelor funcționale ale limbii literare: **a.** continuarea procesului de românizare (Maiorescu spune: *simțul naționalității* în

limbă) a limbii cărților bisericeşti prin renunțarea la slavonismele care puteau fi înlocuite, chestiune în care s-au pronunțat şi bănățenii C.D. Loga, Eftimie Murgu, Simeon Mangiuca; **b.** evitarea neologismelor romanice şi latiniste dacă există în limbă un cuvânt vechi de origine latină. Din articolul lui Vârgolici se vede că bătălia împotriva preluării fără temei a neologismelor în limba română a fost dusă, la „Convorbiri literare”, nu doar de Titu Maiorescu.

3.1. S.G. Vârgolici deplânge încercarea episcopului Melchisedec al Dunării de Jos de a înnoi limba cărților de cult mai mult decât o făcuse mitropolitul Veniamin Costache începând cu 1818. În vremea şi prin osteneala acestuia, *blagoslovenie* a fost înlocuit cu *binecuvântare*, sinonime citate şi de Maiorescu, adăugând: *precistă* devine *preacurată*, iar *blagoveştenie* devine *bunavestire*. În studiul despre neologisme din 1881, Maiorescu notase termeni din limba veche înlocuiți de neologisme, fără a observa însă că în scrierile bisericeşti s-au păstrat *îmbelşugare* pentru „abundență”, *jertfă* „sacrificiu”, *a nădăjdui* „a spera”. În acest registru semantico-stilistic adăugăm că *mustrare de cuget* este mai potrivit contextului comunicațional religios decât *proces de conştiință*.

3.2. *Oratoriul* episcopului Melchisedec, de care se ocupă Vârgolici, îl nemulțumise şi pe Titu Maiorescu. Pentru început, Vârgolici se referă la două tipărituri ale episcopului locțiitor de Buzău, Dionisie, care ilustrau „calea ce trebuie a urma în desluşirea cărților bisericeşti şi în *curățirea* limbei bisericeşti *de vorbele slavone care pot fi scoase fără neajuns* (s.n.), ca unele care n-au dobândit încă împământenirea deplină sau se pot înlocui cu altele curat româneşti şi înțelese de popor”. Sunt remarcate, de Vârgolici, *binecuvântare* pentru „blagoslovenie” şi *mărire* pentru „slavă”.

3.3. Vârgolici constată că episcopul Dunării de Jos (fără a-l numi) a tradus/ înlocuit cu neologisme nepotrivite cuvinte înstăpânite în limba cărților bisericeşti, precum *Psaltirea* din 1817 de la mănăstirea Neamț, spre exemplu. Lucrarea lui Melchisedec a avut scopul, după cum însuşi mărturisea, de „a traduce rugăciunile *într-o limbă* pre cât s-a putut *mai cultă* [...], a înlătura pleonasmurile inutile, *arhaismii* (s.n.) neestetici şi barbari”. Vârgolici respinge pe „glorie” în loc de *mărire, slavă*, „plinitate” în loc de *plinire*, „creatorul”

pentru *făcătorul*, „dreptate” pentru *milostenie, îndurare*. Secvența *Toată firea îngerească s-a minunat* a devenit, în *Oratoriul* lui Melchisedec, „Toată estimea îngerilor a admirat...”. Din aşezarea în paralel a rugăciunii *Rânduiala împărtăşirii*, a lui Vasile cel Mare, aşa cum e scrisă în *Ceaslovul* tipărit la Neamț în 1874, cu textul din *Oratoriul* lui Mechisedec, rezultă modificările făcute de acesta împotriva normelor din limba cărților bisericeşti: „Fiiule compururefiitoriu şi confără-început al Tatălui”, scrie Melchisedec pentru: *Fiul Tatălui celui fără de început*; „te-ai investit în corp” = *te-ai îmbrăcat în trup*; „firea noastră cea coruptă de păcat” = *cea stricată de păcat*; „pleacă urechea ta mie” = *către mine*; „demn” = *vrednic*; „convertirea mea” = *întoarcerea mea*; „plăzmuirea” = *făptura*; „nedemn” = *nevrednic*; „netrebnicind icoana ta” = *spurcând chipul tău*; „îndrăznind la nemăsurata misericordie a ta” = *nădăjduindu-mă spre milostivirea ta fără număr*; „Pângăriciunea corpului şi a duhului” = *spurcăciunea trupului şi a sufletului* ş.a.

3.4. Față de asemenea încercări nepotrivite cărților bisericeşti, Vârgolici optează pentru „curăția, simplicitatea şi limpezeala limbii [...] mersul firesc şi nesilnic al frazei din Ceaslov”. Salvarea limbii din cărțile bisericeşti, păstrarea specificului conceptual şi semantic pot fi asigurate şi de preoți, prin instruirea lor seminarială în acest spirit, scria Vârgolici. Aceste imperative sunt valabile şi pentru vremea noastră, când auzim, de la amvon, termenii „activitate” pentru *lucrare*, „program” pentru *rânduială*, „a deceda” pentru *a răposa*. Vârgolici continuă seria neologismelor citând din glosarul care însoțea *Oratoriul* lui Melchisedec: *abil, abstinență, acceptabil, enormitate, fermitate, implorare, plagă, sobru, violență* etc. El recunoaşte că sunt „împrejurări când primirea cuvintelor nouă este neapărată” dacă nu avem în limbă termeni pentru noțiuni noi din ştiință, tehnică, artă. Însă o *limbă cultă* cum este cea din *Oratoriul* lui Melchisedec nu era un mijloc potrivit pentru a chema poporul „la vechea credință şi cucernicie”, *căzute* şi în acele zile.

3.5. Ecouri ale preocupărilor de folosire cumpătată a neologismelor s-au făcut auzite şi în Banatul acelor ani. În studiul *Unele ingerințe stricăcioase limbei* („Foaia diecesană”, 1891, nr. 38, 39, 40), Gherasim Sârb recomanda *inteligenței* române, prin care

înțelegea şi clerul, „să folosească neologismele *de proveniență latină* atât în vorbire, cât şi în scriere, *numai atunci când pentru anumite noțiuni lipsesc în limbă cuvinte* (s.n.) încetățenite de mai nainte”. De unde se vede că revista „Convorbiri literare” şi scrierile lui Titu Maiorescu erau citite la Caransebeş, eparhie în care păstorise unchiul său, episcopul Ioan Popasu.

Bibliografie

Chivu, Gheorghe, *O variantă ignorată a românei literare moderne – limbajul bisericesc*, „Limba română”, XLIV, 1995, nr. 9-12.

Chivu, Gheorghe, *Civilizație şi cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual,* în *Conferințele Academiei Române*, 1997.

Deleanu, Marcu Mihail, *Stilul religios al limbii române literare*, „Limbă şi literatură”, 1997, vol. II, p. 28-39.

Frențiu, Maria Ivăniş, *Aspecte ale limbajului liturgic românesc*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2013.

Ghibu, Onisifor, *Limba nouălor cărți bisericeşti*, Sibiiu, 1906.

Irimia, Dumitru, *Introducere în stilistică*, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Macrea D., *Probleme de lingvistică română*, Editura Științifică, Bucureşti, 1961.

Nicola, Ion, *Limba noastră bisericească*, „Mitropolia Banatului”, 1965, nr. 7-9.

Sârb, Gherasim, *Unele ingerințe stricăcioase limbei*, „Foaia diecesană”, 1891, nr. 38, 39, 40.

Sfîrlea, Lidia, *Contribuții la delimitarea stilurilor literare româneşti*, în *Studii de limbă literară şi filologie*, vol. II, Editura Academiei, 1972, p. 145-206.

Vârgolici, S. G., *Reforma limbei din cărțile bisericeşti*, „Convorbiri literare”, 1877, nr. 11, p. 433-441.

Zafiu, Rodica, *Diversitatea stilistică în româna actuală*, Editura Universității Bucureşti, 2001.

CHURCH LANGUAGE OR RELIGIOUS LANGUAGE STYLE?

(Abstract)

Key words: *religious language style, church language, Slavonic terms, neologisms*

The author reiterates and supports the notion of *religious style* of literary Romanian, unlike other researchers who opt for the notion of *church language*. In the second part of the paper, it is discussed an article by S. G. Vârgolici (1877) about the moderate use of neologisms in religious books language.

TIPĂRITURILE BLĂJENE DIN SECOLUL AL XVIII-LEA (1750–1760) ŞI UNIFICAREA LIMBII ROMÂNE LITERARE

SERGIU DRINCU

Cuvinte-cheie: *limbă literară, unificare, tipăriturile blăjene*

Lucrarea de faţă este una de istoria limbii, mai exact, de istorie a istoriei limbii române literare şi are ca obiectiv readucerea în circuitul ştiinţific a unei cercetări efectuate în anii '70-'80 ai secolului trecut în cadrul Colectivului de Lingvistică al Centrului de Ştiinţe Sociale din Universitatea din Timişoara. Este vorba de tema *Procesul de standardizare a limbii române literare în secolul al XVIII-lea. Transilvania (1750-1760).* De fapt, cercetarea din perioada precizată a început pe când Colectivul de Lingvistică făcea parte din Filiala timişoreană a Academiei Române, unde s-a şi înfiinţat în anul 1963, la iniţiativa Profesorului G. Ivănescu.

De numele Profesorului G. Ivănescu este legată şi iniţierea temei amintite mai sus. La baza acestei iniţiative stă convingerea Domniei Sale conform căreia, începând cu anul 1750, se produce, şi prin cărţile tipărite la Blaj, o unificare a limbii literare „în favoarea dialectului literar muntenesc”. Întâlnim această idee în *Problemele capitale ale vechii române literare*, iar acum în urmă, în *Istoria limbii române.* Ediţia a II-a, îngrijită de Mihaela Paraschiv, Editura Junimea, Iaşi, 2000. „Dacă privim faptele fără să facem o comparaţie cu graiurile populare, – spune Domnia Sa în această din urmă lucrare – constatăm că evoluţia dialectelor literare româneşti în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea se caracterizează prin apropierea dialectelor ardelean-crişan-maramureşean, bănăţean şi moldovenesc de cel

muntenesc. Avem, din unele puncte de vedere, o unificare a limbii literare, în favoarea dialectului literar muntenesc" (p. 614). Efectele sunt însă mult mai adânci, pentru că, afirmă G. Ivănescu, „acum românii de peste munți nu mai consideră graiul lor ca bază a limbii literare, cum fusese cazul mai înainte, decât în parte, deşi ei nu mărturisesc aceasta. Este evident că, pentru dânşii, de acum încolo limba literară are unele caractere care se găsesc numai la munteni şi în Ardealul de sud. Acest lucru nu se mai întâmplase niciodată până atunci în Ardeal şi Crişana. Această nouă conştiință lingvistică a celor care scriu în Ardeal va fi fatală pentru graiul literar din Ardeal. Ea constituie baza pentru o predominare a dialectului muntean în formarea limbii literare moderne, ceea ce se va produce în secolul al XIX-lea" (p. 621).

Punctul de vedere al Profesorului Ivănescu a fost confirmat, în primul rând, de cercetările lui Ion Gheție. Acesta compară, în studiul *Contribuții la problema unificării limbii române literare. Momentul 1750*, „Limba Română", 1971, nr. 2, p. 113-124, reluat, parțial, în *Introducere în studiul limbii române literare*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, *Liturghierele, Evangheliarele, Octoihurile şi Penticostarele* tipărite în perioada 1750-1770 în Moldova şi la Blaj cu cele apărute în Muntenia, ajungând la concluzia că toate reproduc tipărituri munteneşti. El mai precizează, de îndată, „că nu numai aceste lucrări, ci şi toate celelalte cărți de slujbă care se tipăresc la Blaj după 1750 au drept model textele munteneşti corespunzătoare, pe care le urmează cu fidelitate" (p. 121). Contextul social şi politic care a favorizat pătrundere tipăriturilor munteneşti în Ardeal şi Moldova rezidă în naționalizarea serviciului divin în a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, ceea ce a pus problema traducerii în româneşte a cărților de slujbă. Cei care au dus la bun sfârşit această operă de traducere au fost, în primul sfert al secolului al XVIII-lea, Antim Ivireanul şi Damaschin Râmniceanul. Astfel, „Intensa activitate desfăşurată la Bucureşti şi Râmnic (în condițiile în care tipografia mitropoliei Ardealului nu mai lucra, iar cea din Iaşi se manifesta sporadic) a avut drept urmare o difuzare fără precedent a

cărţii bisericeşti muntene în toate provinciile româneşti” (p. 123). Pilduitoare – mai arată Ion Gheţie – este atitudinea cărturarilor blăjeni care, deşi de altă credinţă decât muntenii, au adoptat „textul şi norma cărţilor ortodoxe munteneşti, deşi existau decrete ale Mariei-Tereza care opreau difuzarea tipăriturilor munteneşti în Ardeal” (p. 124). Toate aceste fapte, dar şi analizele pe textele amintite îl îndrituiesc pe Ion Gheţie să admită că „după 1750 şi până spre 1780, graiul muntenesc, aşa cum fusese fixat în cărţile bisericeşti, s-a impus ca unică normă literară în textele tipărite, adică în acele lucrări în care producţiile spirituale erau îmbrăcate în haina cea mai aleasă, într-un anumit sens, cea mai solemnă, destinată unei largi răspândiri, a cuvântului tipărit” (p. 124).

Dacă luăm în considerare şi propunerea lui Ion Heliade-Rădulescu, din scrisoarea adresată lui C. Negruzzi, în 1836 (scrisoare reprodusă în *Opere*, vol. II, ediţia D. Popovici, Editura Fundaţiilor Regale, 1943, p. 220), ca, în realizarea unităţii limbii de cultură, „să urmăm limbii cei bisericeşti” şi observaţia, aproape neluată în seamă, a lui M. Gaster din *Chrestomatie română*, vol. I, Leipzig-Bucureşti, 1891, p. XC, după care „pe la începutul secolului al XVIII-lea [...] limba bisericească, adică a cărţilor întrebuinţate în slujba bisericii, devine aproape uniformă muntenească”, şi, evident, ca o sinteză a tuturor preocupărilor de istorie a limbii literare vechi, *Baza dialectală a românei literare* a lui Ion Gheţie (Bucureşti, 1975), avem în faţă esenţa bibliografică privitoare la teza, *acceptată de noi*, a dialectelor literare şi a unificării limbii literare începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea, bibliografie care a stat, de altfel, la baza elaborării temei noastre de cercetare.

Cu toată bogăţia de material prezentă în analizele lingvistice din operele amintite, s-a considerat necesară o investigaţie mai amplă, pe cât mai multe texte, spre a se confirma sau infirma extensiunea acelor observaţii. Acesta a fost contextul în care Prezidiul Academiei Române a aprobat, pentru Colectivul de Lingvistică de la Timişoara, tema amintită la începutul prezentării de faţă.

În acest sens, în cadrul temei au fost excerptate exhaustiv următoarele tipărituri, mare parte neluate în seamă, sub raport

lingvistic, în studiile consacrate activității tipografiei de la Blaj: *Strastnic care cuprinde în sine sfintele patimi şi a învierii Domnului Hristos* (1753), *Dumnezeeştile liturghii* (1756), *Molitvenic* (1757), *Păstoriceasca datorie* (1759), Petru Pavel Aaron, *Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învăţătură* (1760. PP), *Floarea adevărului sau a dragostei de obşte*, ediția a II-a, 1816 (FA). În legătură cu această din urmă tipăritură, Maria Purdela Sitaru, care a realizat o descriere amănunțită a acestor texte şi a altora apărute la Blaj, spre a justifica folosirea ediției din 1816 a dat o explicație, din punctul nostru de vedere, pertinentă. În primul rând, a relevat precizarea autorilor care au alcătuit *Bibliografia românească veche* (4 vol., publicate între 1903 şi 1944), I. Bianu, N. Hodoş şi D. Simionescu, conform căreia ei nu au fost în posesia niciunui exemplar din prima ediție apărută în 1750, la Blaj (vol. II, p. 113, poz. 276). În acest context se punea problema în ce măsură datele din ediția a doua pot justifica fapte de limbă mai vechi cu mai mult de o jumătate de secol. „Dacă din punct de vedere filologic apar dificultăți, – consideră Maria Purdela Sitaru – în sensul că o copie nu poate fi trecută în epoca alcătuirii originalului [cu trimitere la considerentele teoretice ale lui I. Gheție din *Baza dialectală a românei literare*, p. 79], înglobarea FA în grupul de texte supus cercetării ni s-a impus datorită următorului considerent: textul din PP (*Păstoriceasca poslanie)* este identic cu cel din partea a doua a FA (ed. 1816) şi, ca atare, la rândul său, lucrarea lui Petru Pavel Aaron, aşa cum se arată în prefață, „tot un lucru cuprinde cu *Floarea adevărului* şi tot despre aceia materie vorbeşte, mai adăogând unele adevăruri, care întru aceia rămăsese, a doa oară şi aceasta a să tipări" (PP 1)". Cercetătoarea timişoreană admite că nu se poate pronunța în legătură cu identitatea dintre textele amintite, dar că este în măsură a pune în evidență deosebirile ce au intervenit între textul din PP şi ediția ulterioară din FA. „Diferențele constatate, spune ea, sunt puține şi ele privesc fie aspectul fonetic sau morfologic al unor cuvinte (de exemplu *aşa* în PP, dar în FA întâlnim alături de această formă dominantă şi fonetismul *aşea*; *or auzi* în PP, dar în FA *vor auzi*), fie

înlocuirea unor cuvinte vechi cu altele mai noi (lui *zaceal* din PP îi ia locul *cap* „capitol" în FA)" (I, p. 23-24, n. 3).

Materialul adunat a fost publicat sub formă de *Glosar*, dar cu respectarea normelor unui dicționar. La baza alcătuirii *Glosarului* au stat observațiile şi recomandările Floricăi Dimitrescu din diferite studii ale sale, dar în special din *O problemă actuală a lingvisticii române: datarea* şi *Dicționarul limbii române din secolul al XVI-lea*, publicate în volumul *Contribuții la istoria limbii române vechi*, Bucureşti, 1973.

Normele de alcătuire a *Glosarului* au fost descrise de Maria Purdela Sitaru în volumul întâi din cele cinci fascicule publicate sub titlul *Lexicul tipăriturilor blăjene din perioada 1750-1760*. Fascicula întâi, din care am şi dat citatele de mai sus, a apărut în 1982, la Tipografia Universității din Timişoara, tot aici apărând şi celelalte fascicule: II, în 1984, III în 1985, V în 1987şi VI în 1988, fascicula a IV-a rămânând în manuscris, din motive obiective. De altfel, titlul generic al ansamblului de fascicule ce trebuiau să apară a fost *Limba română literară în secolul al XVIII-lea*, lexicul fiind primul aspect de studiat, urmând apoi fonetica şi morfologia. În redactarea lexicului ne-am însuşit recomandarea Floricăi Dimitrescu de a include în *Glosar totalitatea* cuvintelor dintr-un text, *selectarea* doar a termenilor interesanți nefiind recomandabilă datorită subiectivismului care însoțeşte orice alegere. Ca atare, fiecare cuvânt a fost înregistrat *cu toate variantele fonetice, la toate formele morfologice şi sub toate aspectele grafice*.

Fasciculele amintite cuprind cuvinte înregistrate între literele A-F, a^1 art. – *FUS*. Începând cu fascicula a II-a au apărut şi primele studii: Doina Babeu, *Sinonimia, particularitate relevantă a lexicului* (II, p. 1-24), apoi *Aspecte ale semanticii sinonimelor **facere – făptură – ființă – fire*** (VI, p. 1-12), Sergiu Drincu, *Formarea cuvintelor. Derivate cu prefixele **ab-** şi **ad-** moştenite din latină* (II, p.25-61) şi Maria Purdela Sitaru, *Calcuri lingvistice în unele texte blăjene din secolul al XVIII-lea* (II, p. 62-76), apoi *Formații cu **fără** (~ **de**) în vechea română literară* (VI, p. 13-29).

La realizarea acestei teme au participat cercetătorii Doina Babeu, Paulina Cheie, Mihaela Chioreanu, Sergiu Drincu, Maria Purdela Sitaru, Elena Šalinački şi Livia Vasiluță. Coordonarea temei şi a redacării fasciculeleor a fosta asigurată de Maria Purdela Sitaru şi Sergiu Drincu. Responsabilitatea redactării propriu-zise a fasciculelor a revenit următorilor: Maria Purdela Sitaru, fascicula I, Mihaela Chioreanu şi Elena Šalinački, fascicula a II-a, Paulina Cheie, fascicula a III-a, Livia Vasiluță, fascicula a V-a, Mihaela Chioreanu (litera E) şi Doina Babeu (litera F), fascicula aVI-a.

În 1988, tema a fost anulată de către Comitetul Județean de Partid, întrucât avea o prea pronunțată componentă *religioasă*. Cel puțin aşa ni s-a comunicat de către decanul Facultății de Filologie de atunci, prof. dr. Vasile Şerban.

Materialul, chiar nepublicat în întregime, şi studiile amintite pe marginea lui au atras totuşi atenția specialiştilor. Între alții, au apreciat importanța temei şi primele rezultate la care am ajuns Florica Dimitrescu şi Ion Gheție. Într-o recenzie publicată în „România literară”, 1983, n. 34, p.8, Florica Dimitrescu aprecia, cu referire la fascicula I, că „Glosarul de față are marele merit de a fi reuşit să cuprindă o „felie” din limba română literară, oferind un punct de pornire absolut indispensabil studiilor limbii scrise de toate tipurile şi atrăgând atenția asupra unei perioade de limbă română care – cu excepția unor lucrări semnate de I. Bălan, I. Gheție şi Al. Duțu – a fost prea puțin luată în considerație în studiile lingvistice anterioare, deşi operele avute în vedere atestă o clară tendință de unificare a limbii române în varianta sa literară; specialiştii, având la îndemână un şir de astfel de opere, vor putea urmări mai uşor procesul de cristalizare a normelor lexicale şi gramaticale ale limbii române. O lucrare ca aceasta echivalează cu o „cărămidă” sau, dacă vrem să ne referim la T. Arghezi, cu o „treaptă” necesară la edificarea *Dicționarului istoric al limbii române*.”

În ce-l priveşte pe I. Gheție, el consideră că „este deasupra oricărei îndoieli că lucrarea e binevenită şi, într-un anumit sens, necesară. Ea va aduce reale servicii celor ce se vor ocupa de azi înainte de istoria limbii române în secolul al XVIII-lea şi îndeosebi

de procesul unificării aspectului ei cultivat" („Limba Română", 1984, nr. 3, p. 231).

Chiar dacă întreruperea cercetării ne-a împiedicat să ajungem la concluzii de ansamblu privind procesul de unificare a limbii literare în şi prin tipăriturile religioase de la Blaj din perioada 1750-1760, o constatare importantă s-a impus totuşi cu evidență, ea fiind sintetizată astfel de Maria Purdela Sitaru: „[...] strădania autorilor de la Blaj de a „româniza" lexicul scrierilor ecleziastice, în scopul de a le mări accesibilitatea, premerge tendința de mai târziu a reprezentanților Şcolii Ardelene de a elimina tot ceea ce era „străin" = nelatin din vocabularul limbii române şi constituie [...] un moment din cultura poporului român care merită să fie relevat" (II, p. 73).

Bibliografie

Dimitrescu, Florica, *Contribuții la istoria limbii române vechi,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973.

Gheție, Ion, *Contribuții la problema unificării limbii române literare. momentul 1750,* în „Limba Română", 1971, nr. 2, p. 113-124.

Ivănescu, G., *Problemele capitale ale vechii române literare,* Iaşi, 1947-1948.

Ivănescu, G., *Istoria limbii române.* Ediția a II-a, îngrijită de Mihaela Paraschiv, Editura Junimea, Iaşi, 2000.

THE EIGHTEENTH-CENTURY BLAJ PRINTS (1750-1760) AND THE UNIFICATION OF LITERARY ROMANIAN

(Abstract)

Key words: *literary Romanian language, unification process, religious prints*

The author presents the history of literary Romanian language research conducted by a Linguistics team of the Romanian Academy, Timișoara Branch. The researched period, 1750-1760, is regarded as the beginning of the unification of the Romanian literary language. They studied the religious prints appeared in Blaj cultural center as these texts have been less investigated in linguistically. The collected material, highly appreciated by specialists, was published in five volumes under the title *Lexicul tipăriturilor blăjene din perioada 1750-1760.*

For reasons beyond the control of researchers, the topic under discussion was stopped by officials in 1988.

Cronici şi recenzii

NICOLAE MORAR, *MARI TEOLOGI ROMÂNI*

După expresia Preafericitului Părinte Daniel, din cuvântul prim al manifestării noastre „Taină şi mărturisire”, citit de către P.S. Emilian, legătura dintre *cult şi cultură* trebuie să subziste în toate planurile organice ale unei Biserici mărturisitoare.

Cu gândul la mărturisirea Sfântului Apostol Toma: *Domnul meu şi Dumnezeul meu!* (*Ioan* 20,28) Pr. Conf. Univ. Dr. Nicolae Morar, şeful Catedrei de Teologie Ortodoxă a Facultăţii de Litere, Istorie şi Teologie, din cadrul Universităţii de Vest – Timişoara, personalitate cu o remarcabilă activitate ştiinţifică în domeniul cercetării teologice şi cu o îndelungată experienţă pedagogică, ne aduce astăzi prima parte a volumului intitulat *Mari teologi români*, având ca subtitlu *Ierarhi teologhisitori* (Opuscul tipărit cu binecuvântarea Înaltpreasfinţitului Părinte Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timişoarei, Timişoara, 2010).

Acest „opuscul” redă, aşa cum mărturiseşte şi autorul, în formă scrisă, prima parte a serialului radiodifuzat în cadrul emisiunii „Universul credinţei” de la Studioul Regional Radio Timişoara, intitulat *Mari teologi români*. În volumul de faţă, după cum remarca şi Pr. Prof. Dr. Sorin Cosma într-o succintă prezentare a cărţii în Revista „Învierea”, la data de 1 septembrie 2010, avem de a face cu o secţiune consacrată celor mai reprezentativi arhierei ai Bisericii Ortodoxe Române; la o primă lectură avizată identificăm biografia vlădicilor de excepţie, informaţii despre operele acestora şi, nu în ultimul rând concepţii, idei prin care Arhiereii noştri au racordat teologhisirea românească la Biserica Lui Hristos cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească.

Din aceste motive, Pr. Conf. Dr. Nicolae Morar notează în *Preambul* : „[...] teologhisitorii noştri au contribuit la îmbogăţirea tezaurului autohton şi universal cu valori specifice universului creştin, subliniind că teologia românească aparţine Bisericii, că ea se remarcă prin fidelitate inventivă faţă de Tradiţie, adică prin noi formule interpretative a ortodoxiei Sfinţilor Părinţi, răsăriteni sau apuseni."

Volumul acesta, tipărit cu binecuvântarea Î.P.S. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, nu este o simplă prezentare minoră şi încrustată în termeni specifici unor date istorice, bio-grafice, bibliografice, este mai mult; avem în faţa ochilor un excurs complex, o prezentare ancorată în exerciţiul teologal concret. Este un rezumat succint al Bisericii active privită din locul celor care îl reprezintă pe Domnul Hristos sacramental, liturgic, catehetic şi uneori în moduri inedite: facem trimitere aici şi spre acei ierarhi români care l-au mărturisit pe Hristos şi în diaspora, fie exilaţi, fie la studii, ori chiar în temniţele comuniste. Din acest punct de vedere, volumul de faţă este o merituoasă bibliografie spirituală a spaţiului teologic românesc şi un elogiu unor ierarhi (precum Î.P.S. Barto-lomeu Anania), prin concreteţea prezentării parcursului biografic.

Avem în faţa ochilor o pagină vie a Eclesiei noastre văzută de un ochi avizat, autorul având certe valenţe lingvistice şi filologice, conexiuni logico-filosofice antrenate într-o frumoasă practică mai mult decât pedagogică; iată un exemplu cules din elogiul Mitropolitului Bartolomeu Anania: „În opera literară, Bartolomeu Anania a îngemănat în mod strălucit teologia cu literatura, lirica, proza şi eseul ananian, transpunând trăirea mistică în cuvinte revelatoare. În viziunea Mitropolitului octogenar, scriitorul conştient de condiţia sa este o expresie a teandrismului. El navighează între Logosul nefăcut şi cuvântul făcut, între instanţa creativă a Divinităţii şi teurgismul uman [...]"; sau prin ceea ce surprinde a fi esenţial la P.F. Daniel, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române: „Judecând critic demersurile Patriarhului Daniel, putem afirma, fără rezerve, că analizele teologice întreprinse se derulează mult înapoi, în timp şi în spaţiul european şi universal, recurgând la audierea scriitorilor clasici, a Părinţilor răsăriteni şi apuseni, pentru ca apoi să urce

viguros şi să scruteze orizontul teologic modern şi contemporan, expilcaţiile sale ştiinţifice şi realizările practice demonstrând o elevată frumuseţe şi neîndoielnică originalitate.”

Nu intenţionăm acum a face lectură, ci doar a puncta originalitatea cu care se distinge acest volum. Nu este un lucru facil a vorbi şi a scrie dens despre oameni, cu atât mai mult despre ierarhii care ne reprezintă.

De aceea, din punct de vedere critic, acest opuscul realizează un comentariu diacronic al biografiei personalităţii alese, observaţia, fie ea teologică, literară, istorică, filosofică, fiind rezultatul unei observaţii *in vivo*. Amintim aici deosebitul comentariu intitulat *Avatarurile teologhisirii româneşti*, cu prelungiri fireşti în istoria teologiei bănăţene, cu geografia ei spirituală atât de deosebită.

Finalitatea unui astfel de parcurs ori demers analitic descoperă lectorilor acestui volum bogăţia sensurilor din punct de vedere sincronic; opera unei personalităţi consună ideatic cu o altă operă sau dimensiune creatoare a altuia, şi trimite la modelele atât de necesare ale Sfinţilor Părinţi; autorul, în cazul IPS Nicolae Corneanu – Mitropolitul Banatului – reuşeşte să particularizeze experinţe şi să valorifice personalitatea celui vizat: „Teologia Ierarhului bănăţean se adresează minţii, inimii şi voinţei, omului în complexitatea naturii sale. Cu o faţă mereu senină şi luminoasă, Părintele Mitropolit îmbie convivilor săi chipul nemuritor al lui Dumnezeu-Iubire, iar cuvintele lui cu mireasmă filocalică dezvăluie ceva din taina omului aflat în dialog cu Dumnezeu.”

Sincronia este o calitate excepţională a măiestriei autorului, pe care puţini analişti (fie şi teologi) o demonstrează. Pentru că prin ea ne legăm şi *noi cei care* admirăm *pe cei care* îi „gustăm” din aceste pagini.

Un alt lucru original pe care Pr. Prof. Nicolae Morar îl realizează în acest volum este propunerea de modele existenţiale care toate au în comun Modelul Primordial al Arhiereului Hristos. Nu monumentalizează modele, nu le clasicizează, nu aderă la impunerea unui anumit fel de a fi care striveşte orice altă cale de exprimare a *vântului care suflă unde vrea*. Volumul autorului rămâne deschis, este o operă deschisă, după sintagma lui Umberto Eco; totul trebuie

să fie deschis, iar opera are aceste valențe de *a ne deschide* şi de *a deschide* necunoscutul. Eroarea clasicizării, aşa cum ar propune şi criticul literar Eugen Negrici, ne-ar impune sentimentul inutilității efortului şi a existenței unei *vârste de aur*, de la care, fatalmente, am cădea continuu.

Recomandăm acest volum tuturor celor care doresc să cunoască istoria pe viu a Bisericii celei Una, a ideilor teologice ce răzbat în chipul lor ortodox, atât seminariştilor, studenților, cât şi credincioşilor-lectori care împlinesc cuvântul Sf. Ap. Pavel: *Amintiți-vă de mai marii voştri...*

PETRU BĂNĂDUC

SIMONA CONSTANTINOVICI, *SPIRITUL CARTEZIAN ÎN LINGVISTICA TIMIŞOREANĂ*

Apărută la Szeged, în toamna lui 2013, în condiţii exemplare, cartea Nadiei Obrocea, *Elementul latin în limbajul religios românesc*, este rodul unei îndelungi documentări, al unei neobosite reflecţii asupra sensului cuvintelor în dimensiunea religiosului, dar şi dincolo de limitele acestuia. Cu o interesantă şi fertilă poziţionare în lingvistica românească, tânăra autoare face o demonstraţie curajoasă şi impecabilă despre cum ar trebui să se scrie o teză de doctorat. Căci, povestea acestei cărţi, odiseea ei, a început cu scrierea unei teze de doctorat despre elementul latin în limbajul religios românesc, sub atenta îndrumare a profesoarei Ileana Oancea, stilistician şi romanist recunoscut în ţară şi în străinătate. Aşadar, o temă tradiţională, puţin tratată în lingvistica de la noi, pe care autoarea înţelege s-o recupereze şi să-i lărgească aria de cuprindere. Lucrarea reia şi unele teme adiacente, tratate, de-a lungul vremii, de lingviştii români. Aprofundările, intuiţiile, binevenitele meditaţii filologice asupra problemelor luate în discuţie se ordonează sub semnul unei viziuni sistemice. Nadia Obrocea are capacitatea rară de a construi la nivel teoretic.

Aşa cum aflăm din partea introductivă, autoarea a luat, în mod răspicat, ca premisă a demersului său, constatarea unei deosebiri, în primul rând de ordin lexical, existente între limbajul religios ortodox, limbajul religios romano-catolic şi cel greco-catolic. Numai o persoană care este familiarizată cu semantica acestor modele religioase, cu resorturile textului biblic, cu terminologia aferentă, cu practicile şi ceremoniile ce derivă din acestea poate judeca limpede, la modul onest, din punct de vedere lingvistic, fără nicio brumă de părtinire, fără alunecări păgubitoare de o parte sau de alta a hărţii unei spiritualităţi complexe.

Privirea panoramică, de surprindere pertinentă a ideii de latinitate şi de religiozitate, o conduce finalmente pe tânăra cercetătoare spre aflarea, la nivelul celor trei confesiuni, a unor zone de tangenţă conceptuală, dar şi, pe cale de consecinţă, de divergenţă semantică. Adoptând cu naturaleţe metode moderne de lucru, cum ar fi perspectiva comunicativă sau cea pragmatică, Nadia Obrocea nu renunţă niciun moment la cele tradiţionale. De fapt, lucrarea, în forma sa finală, demonstrează că studiul limbii nu se poate face, la ora actuală, decât printr-o reevaluare a ceea ce a fost spus, printr-o argumentare solidă, printr-o regândire la nivel teoretic. Întoarcerea la vocile formatoare, la instanţele clasice, e calea pe care lingvista o urmează cu sfinţenie. În tot ce scrie, Nadia Obrocea ne arată că are o metodă de lucru bine configurată. Căutarea unităţii şi a clarităţii în orice afirmaţie, în orice etalare de idei, e o caracteristică a scriiturii sale. Precizia gândirii se răsfrânge armonios în scris. Canalele de comunicare între capitolele cărţii, subtilitatea cu care sunt glisate în text, acolo şi numai acolo unde este necesar, diverse concepte, stilul concis, spiritul cartezian, concură la realizarea unui tot unitar, fără devieri inutile în semantici colaterale.

Orice termen folosit este explicat, disciplinele de tangenţă, cu care lexicologia comunică, zonele de interdisciplinaritate, toate spaţiile adiacente temei fundamentale, tratate cu pasiune de autoare, beneficiază de serioase lămuriri, care, dincolo de gradul mare de coerenţă şi de acurateţe stilistică, au rolul de a facilita actul lecturii. Nu se trece *ex abrupto* de la un paragraf la altul, ci printr-o tehnică de acompaniere permanentă, pas cu pas, a cititorului. Fiecare secvenţă a cărţii e însoţită de concluzii, totul e, aici, sintetizat, cântărit, înţeles, explicat. Notele de subsol, arborescente, ocupând, nu de puţine ori, aproape întreaga pagină, demonstrează efortul filologic, dar şi o capacitate ieşită din comun de ordonare şi de analiză precisă a diverselor fapte de limbă. Nadia Obrocea ne iniţiază, astfel, în tainele unei lexicologii noi, originale, care are ca obiect de studiu religia, cu tot ce înseamnă ea.

Limbajul religios – remarcă Nadia Obrocea – se află la confluenţa dintre mai multe discipline. Derivă, din această privilegiată situare, complexitatea fenomenului analizat. Tema tezei e abordată

din perspectiva stilisticii funcționale, apoi, printr-o firească compatibilitate, e luată în discuție concepția lui Eugen Coşeriu privind arhitectura limbii istorice şi, nu în ultimul rând, teoria comunicativă a terminologiei propus, în studiile sale, de lingvista Maria Teresa Cabré. Lăudabil e faptul că autoarea consideră ca fiind necesară, în contextul dat, o privire diacronică asupra fenomenului. Ea chiar trasează, în acest sens, o scurtă istorie a elementului latin moştenit. Tot acest traseu are loc, ne avertizează subtil, sub auspiciile unei formule ecumenice şi într-o perspectivă (accentuat) interdisciplinară.

În urma parcurgerii materialului bibliografic, cercetătoarea timişoreană ajunge la propriile delimitări, la o viziune originală. Astfel, ea observă că limbajul religios este extrem de variat şi presupune o divizare în unități mai mici, analizabile diferit, precum limbajul biblic, limbajul liturgic, limbajul omiletic, limbajul catehetic, limbajul teologic, limbajul organizatoric-bisericesc, limbajul istoric bisericesc, limbajul muzical bisericesc. Sigur că toate aceste varietăți se supun finalmente aceloraşi norme, poartă însemnele esenței religiosului.

Prin urmare, nu se fixează doar în aria lingvisticului *stricto sensu*, ci întrevede o deschidere mult mai mare a religiosului. E momentul în care cartea suferă o fericită turnură, clipa în care interdisciplinaritatea lasă loc, am putea spune, transdisciplinarității. *„Circumscrierea terminologiei religioase de origine latină, necesară în orice tip de descriere a acestora, impune o altă problemă interesantă, şi anume aceea a necesității, pentru o mai bună investigație a lor, de a ieşi din zona lingvisticului în sens strict. O caracteristică esențială a termenului religios este aceea că el conține în sine un întreg univers, cunoştințe despre Iisus Hristos şi viața Sa, evenimente etc.; prin urmare, definirea lui generează "un text", în terminologia lui Umberto Eco, care, combinat cu alte texte, instituie o adevărată rețea hermeneutică."*

Fată de preot ortodox, crescută în matricea unei religiozități curate, Nadia Obrocea e carteziană, prin excelență, iubeşte echilibrul, raționalitatea, buna dozare a frazei, a structurii de ansamblu. Spirit clasic, pune tot timpul în balanță, precum un alchimist experimentat, măsoară cu instrumentele tradiționale ale filologului potența şi

virtuțile cuvintelor în limbajul religios. Nu-i plac, în mod cert, derapajele. Verificarea milimetrică, de Sisif postmodern, a etimologiilor, a veridicității consemnării unor aspecte ce țin de formă, este una din reușitele acestei lucrări, fără doar şi poate. Aş zice că adevărata lectură a cărții ar trebui să înceapă cu sfârşitul, cu parcurgerea bibliografiei, cu trecerea în revistă a multitudinii de dicționare consultate de autoare, dar şi a bogăției de izvoare. De la *Biblie*, cu multiplele sale variante (de la prima tipărire, în 1688, în timpul lui Şerban Vodă Cantacuzino, la *Biblia de la Blaj*, din 1795, sau la *Sfânta Scriptură* apărută, în ediție jubiliară, în 2001, sub îndrumarea şi binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist), apărute în tălmăcirea unor voci inconturnabile din teologia românească, la diferite cărți de rugăciuni, publicate în secole de cultură şi spiritualitate românească, se întinde armonios firul izvoarelor. Impresionează şi gestul de plecăciune intelectuală practicat de autoare vizavi de cuvântul plin de har al unor sfinți.

Un alt punct forte este realizarea, cu acribie ştiințifică şi înnăscut simț filologic, a corpusurilor de termeni, trei la număr. Observăm, în acest context, că nu este ignorată nici ponderea elementului latin împrumutat în limbajul religios românesc. Al treilea corpus de termeni, dedicat acestei probleme, impune o cercetare specială, pe care Nadia Obrocea o consideră extrem de necesară pentru lexicologia şi lexicografia românească. De fapt, lucrarea se desfăşoară în evantai compozițional, de la elementul moştenit înspre elementul împrumutat, pe o axă a unei deveniri culturale unice în spațiul european. Autoarea remarcă, la sfârşitul demonstrației, *”coerența terminologiei religioase în general, coerență care este valabilă nu numai pentru terminologia de origine latină, susținută de termenul* Dumnezeu*, spre care ”vin” şi ”pleacă” (dar numai pentru a se ”reîntoarce” în interiorul altor termeni) termenii religioşi.”*

Dimensiunea apofantică a limbajului religios, situarea discursului investigat, a interpretării lui, între categoriile (sau termenii) de adevăr şi de falsitate, dar şi pregnanța intertextualității sale, fac obiectul unor pagini aparte din această lucrare.

În partea secundă a lucrării, *Elementul latin în limbajul religios românesc, din perspectivă comunicativă*, se reuşeşte o fină redefinire

a elementului de origine latină ca unitate comunicativă. Nadia Obrocea observă că: *„Elementul latin împrumutat cunoaşte în limbajul de cult catolic valori performative, în exemple precum* adora, spera, consacra *etc., completează terminologia religioasă prin intermediul unor concepte noi sau dublează ori anulează termeni de origine slavonă sau de altă origine.”*

Analiza pragmatică a elementului latin rezidă în apropierea de textul biblic şi interpretarea lui prin intermediul unor acte de limbaj precum *binecuvântarea, credința, rugăciunea, lauda, iubirea, speranța, consacrarea, iertarea, blestemul, învierea* etc., proprii miezului creştin al celor trei tipuri de exprimare religioasă avute în vedere. În centrul discuției se află întotdeauna conceptul fundamental al creştinismului, *Dumnezeu*. În jurul Lui gravitează toate sensurile, în jurul Lui se înscriu toate coordonatele acestei construcții filologice.

Paginile consacrate comparației pe text, cu focalizare pe cele trei religii, sunt de o profunzime rar reperabilă în studiile filologice sau teologice actuale. La întâlnirea cu cărțile sfinte, o cutremurare a ființei se produce inevitabil. Nu putem rămâne imuni la ceea ce textul biblic produce în noi, acompaniat discret, permanent, la fiecare rând, de motivul unei interpretări elevate. E ca o invitație a cititorului modern de a parcurge, ghidat, spațiul dintre teritoriul neomogen al *umanului*, cu toate ”petrecerile” sale, şi transfigurarea *spirituală*, prin captarea rezonanței Sfântului Duh. Nu e deloc întâmplătoare, în acest sens, nici alegerea fragmentelor de text religios, nici libertatea, spațiul alb, cu care le impresoară autoarea. În mod voit, asumat, nu le supune la dense şi greoaie interpretări, în mod voit le lasă în starea lor generică, de texte în stare pură, sortite a-l ajuta pe creştin să înțeleagă rostul lui pe acest pământ.

Modelul aproape matematic cu care operează cercetătoarea timişoreană se deschide, în ultima parte a cărții, spre o metafizică, spre o transgresare a termenilor şi a funcțiilor limbajului religios, derivate, acestea, din „atingerea” cu semnificația extralingvistică a lui *Dumnezeu*.

Din paradoxala asociere, în fond, a lingvisticii cu religia se naşte o rețea de teme conexe. Interesant e modul, niciodată ostentativ,

niciodată cauzator de prejudicii, în care se face trecerea de la o dimensiune la alta, cum se pătrunde cu armele teoriei în câmpul eterat, aproape intangibil, al limbajului religios. Joncțiunea dintre cele două arii, compatibilizarea lor, sunt posibile doar prin raportare la Cuvânt. O atitudine de smerenie şi de situare a lui *Dumnezeu* în centrul universului conceptual şi interpretativ, ca generator de Sens, e mai mult decât binevenită.

Prin raționala şi îndrăzneața poziționare în raport cu tot ceea ce a fost scris în literatura de specialitate în legătură cu tema abordată, printr-un simț înnăscut al detaliului, dar şi prin veghea continuă la armonizarea părților, Nadia Obrocea oferă o carte unică, distinctă şi curată, în peisajul literelor româneşti. Un moment de înălțare spirituală.

(Nadia Obrocea, *Elementul latin în limbajul religios românesc*, JATEPress, Szeged, 2013.)

TIMIŞOARA, 2013: EDIŢIA A VI-A CONFERINŢEI NAŢIONALE „TEXT ŞI DISCURS RELIGIOS”

În zilele de 15-16 noiembrie 2013 a avut loc la Timişoara un eveniment academic de marcă, ediţia a VI-a a Conferinţei Naţionale „Text şi discurs religios”. Iniţiată şi organizată timp de cinci ediţii de Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi, anul acesta întâlnirea a fost găzduită de Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie a Universităţii de Vest din Timişoara şi, după toate ecourile din presă, televiziune etc., iniţiatorii şi organizatorii s-au bucurat de considerabile aprecieri pozitive.

Elevata ţinută ştiinţifică a evenimentului a fost conferită atât de invitaţii speciali de anul acesta, cât şi de implicarea unor instituţii locale prestigioase: Mitropolia Banatului, Episcopia Romano-Catolică, Episcopia Greco-Catolică, Comunitatea Evreiască din Timişoara, Primăria Municipiului Timişoara. Iniţiatorii Conferinţei (Prof. univ. dr. Alexandru Gafton, lect. univ. dr. Sorin-Grigore Guia, lect. univ. dr. Ioan Milică) şi organizatorii acestei ediţii (Prof. univ. dr. Alexandru Gafton, Pr. conf. univ. dr. Constantin Jinga, lect. univ. dr. Adina Chirilă, lect. univ. dr. George Bogdan Ţâra, lect. univ. dr. Dumitru Tucan) au urmărit crearea unui cadru ştiinţific de comunicare de mare anvergură, invitând specialişti a căror activitate ştiinţifică şi academică este deosebit de relevantă pentru următoarelor domenii: filologie, lingvistică, teologie, retorică, filosofie, istorie, istoria artei.

Academicieni, cercetători, cadre didactice, doctoranzi, masteranzi şi studenţi din principalele centre universitare din România au avut ocazia să asiste şi să participe la un dialog deosebit de fertil, a cărui principală menire a fost punerea în valoare a textului religios

din mai multe perspective. Manifestarea în sine este una deosebit de fructuoasă pentru tinerii cercetători şi universitari, care au prilejul de a-şi prezenta rezultatele muncii lor, de a stabili contacte profesionale între ei şi cu cei ajunşi la maturitate ştiinţifică. De fapt, problematica dezbătută cu această ocazie este una care interesează nu doar comunitatea ştiinţifică, ci întreaga societate, din punct de vedere moral şi spiritual, după cum au ţinut să precizeze organizatorii şi Asociaţia culturală „Text şi discurs religios": „Astfel, alături de componenta ştiinţifică a manifestării, Conferinţa încearcă, totodată, să contribuie la edificarea morală şi spirituală a Societăţii, pe calea promovării valorilor creştine. Spaţiul de dezbatere nu este doar unul ştiinţific, golit de orice încărcătură spirituală, ci unul în care dimensiunea ştiinţifică e înduhovnicită de un autentic şi curat suflu creştin. Ultimul aspect se împlineşte atât prin felul în care participanţii înţeleg să conceapă şi abordeze întreaga tematică, cât şi prin statornicirea Conferinţei ca manifestare aflată sub binecuvântarea ierarhilor locului."

Conferinţa Naţională „Text şi discurs religios" a fost gândită ca spaţiu al cercetării şi comunicării ştiinţifice, în care participanţii îşi asumă libertăţile solicitate de propriile preocupări ştiinţifice – în interiorul cadrului creat de diverse teme propuse de organizatori şi de membrii Asociaţiei culturale „Text şi discurs religios."

Aşadar, anul acesta principalele teme şi secţiuni ale Conferinţei au fost patru: *Traducerea textului sacru; Retorica discursului religios; Literatura şi sacrul; Religie şi istorie.*

Comunicările în plen au avut loc în prima zi şi au fost susţinute, după cum urmează, de reprezentanţi de marcă ai comunităţii ştiinţifice româneşti:

- Prof. univ. dr. Gh. Chivu, Membru corespondent al Academiei Române, Bucureşti: *Antim Ivireanul şi unificarea limbii române literare;*
- Prof. univ. dr. Rodica Zafiu, Bucureşti: *Perspective stilistice şi pragmatice în studiul limbii si al discursului religios;*
- Pr. prof. univ. dr. Vasile Gordon, Bucureşti: *Discursul religios – act liturgic, sacramental şi soteriologic;*

- Prof. univ. dr. Alexandru Gafton, Iaşi: *Cea mai recentă traducere a Bibliei în limba română;*
- Prof. univ. dr. Lora Bostan, Cernăuţi: *Contribuţia Bisericii Ortodoxe la afirmarea spiritualităţii româneşti în Nordul Bucovinei (sec. XVIII-XIX);*
- Prof. univ. dr. Maria Cătănescu, Bucureşti: *Strategii discursive în* Didahiile *lui Antim Ivireanul;*
- Prof. univ. dr. Iosif Cheie Pantea, Timişoara: *Cioran şi tentaţia credinţei;*
- Pr. conf. univ. dr. Nicolae Morar, Timişoara: *Sacrul în viziunea lui Nicolae Steinhardt;*
- Arhim. dr. Policarp Chiţulescu, Bucureşti: *Sfântul Ierarh Antim Ivireanul, traducător al liturghiei în limba română;*
- Prof. univ. dr. Ioana Costa, Bucureşti: *Muţenia Profetului;*
- Prof. univ. dr. Zamfira Mihail, Bucureşti: *Principiile de traducere ale Cuviosului Paisie;*
- Prof. univ. dr. Ileana Oancea, Timişoara: *Rugăciunea* Tatăl nostru*, revelator al latinităţii limbii române*

În cea de-a doua zi a Conferinţei au avut loc comunicările şi dezbaterile pe secţiuni, la care au participat cadre didactice, cercetători şi membri ai comunităţii ştiinţifice din Timişoara, Bucureşti, Iaşi, Sibiu, Galaţi, Suceava, Craiova, Piteşti. Comunicările s-au referit la o diversitate de probleme, începând cu problematica traducerii sub aspect filologic şi lingvistic, trecând prin analiza discursului religios din perspectivă lingvistică şi pragmatică şi încheindu-se cu modalităţile de desfăşurare şi de funcţionare a temelor sacrului în literatură, artă şi cultură. Principalele coordonate ale celor patru secţiuni au fost: sincronie-diacronie, scriere-oralitate, traducere-compunere originală.

Semnalăm, de asemenea, faptul că actele conferinţelor au fost publicate în revista anuală cu acelaşi nume, sub îngrijirea Comitetului ştiinţific al Conferinţei, care reuneşte specialişti prestigioşi din diferite centre universitare din ţară şi din străinătate: Bucureşti, Iaşi, Cluj-Napoca, Sibiu, Piteşti, Suceava, Timişoara, Viena, Jena.

Reținem câteva din aprecierile importante exprimate cu ocazia evenimentului de anul acesta de la Timişoara. Astfel, domnul Academician Gheorghe Chivu a ținut să precizeze că Biblioteca Academiei are cel mai bogat fond de carte veche românească, predominant religioasă (manuscrise şi tipărituri) pentru anumite perioade. Cercetarea lor din dubla perspectivă ştiințifică, laică şi religioasă, formează obiectul acestor conferințe.

Pr. prof. univ. dr. Vasile Gordon a subliniat că a constatat, cu mare bucurie, răsfoind revistele publicate ale conferinței din anii trecuți, că foarte mulți filologi, prin textele pe care le-au scris, susțin în mod discret, dar evident, misiunea bisericii, deoarece respectă textul şi discursul religios (predicile) nu numai sub aspectul literar, stilistic, ideatic, ci şi sub aspectul mesajului spiritual.

Prof univ. dr. Alexandru Gafton a menționat faptul că în cadrul Conferinței teologi, filologi, oameni din domeniul artelor sunt invitați să stimuleze nu numai dezbaterea, ci şi încercările de a găsi soluții la unele din temele care frământă contemporaneitatea din punct de vedere al textului şi al discursului religios în special. Totodată, consideră salutară lărgirea cadrului acestei conferințe prin participarea mai multor colegi din diverse centre universitare din țară, prin „mutarea" conferinței în 2013 la Timişoara şi prin speranța că în anii următori organizarea va putea fi preluată şi de alte universități din țară.

În concluzie, Conferința a pus în valoare textul şi discursul religios din mai multe perspective incitante: literară, lingvistică, retorică, sacramentală, istorică, filosofică, artistică, soteriologică. Programul conferințelor şi volumele sunt afişate pe pagina de internet a Conferinței: www.cntdr.ro.

LUMINIȚA VLEJA

Sumar

STUDII ŞI ARTICOLE ÎN ONOAREA
Î.P.S. DR. NICOLAE CORNEANU
MITROPOLITUL BANATULUI
MEMBRU DE ONOARE AL ACADEMIEI ROMÂNE

I. Sacralitate şi limbaj

II. Filologie biblică

III. Poetica sacrului

IV. Limbaj religios

V. Limbă literară şi limbaj bisericesc

VI. Cronici şi recenzii